Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 25



HEIDEGGER Y LA POLÍTICA

MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA



UrKultur

Sumario

Filosofía y Política en Heidegger

Otto Pöggeler

Quisiera tratar el tema "Filosofía y política en Heidegger" procurando mostrar, por lo pronto, a grandes rasgos, la forma como el pensamiento de Heidegger, en las diferentes fases de su desarrollo, está referido a la política (quizás podría hablar aquí de la "filosofía" de Heidegger, a pesar de que Heidegger mismo terminará distanciándose de este término). En segundo lugar, habré de formular la pregunta acerca de si y cómo puede situarse a Heidegger y a sus manifestaciones sobre temas políticos en el campo de las actuales posiciones políticas. Naturalmente, el desarrollo de esta cuestión apenas si puede llevarse a cabo a grandes rasgos; tendré que conformarme aquí con unas pocas referencias. Lo decisivo para el tratamiento de nuestra temática es la cuestión que será considerada en tercer lugar: ¿en dónde, en la obra de Heidegger en cuáles de sus razonamientos, puede buscar un punto de partida una filosofía política? Por último, habrá que formular al menos la cuestión acerca de qué es lo que proporcionan los intentas del pensamiento heideggeriano para un análisis de la relación entre filosofía y política.

I

Ya una primera mirada a la obra de Heidegger muestra que él no elaboró ninguna filosofía política pero que, sin embargo, dentro de los diferentes estadios de su pensamiento fue siempre, de variada manera, un filósofo políticamente comprometido. Así, sus trabajos filosóficos están impregnados de manifestaciones políticas relevantes: de alusiones a acontecimientos y tendencias, de polémicas y reiteradas prédicas ramplonas en contra de los fenómenos de decadencia de su tiempo y, a partir de una determinada época, de intentos inseguros de definir la relación entre filosofía y política.

Ser y tiempo -una obra que trata de cuestionar las posibilidades de la filosofía en general- fue entendida en todas partes, en 1927, el año de su publicación, como un llamamiento al individuo a fin de que reflexione sobre sí mismo y hasta se sitúe sobre sí mismo, en una época de decadencia. Es posible que esta comprensión haya sido un malentendido; en todo caso, Heidegger cita frases programáticas del conde Yorck von Wartenburg en las que se dice que no existe ninguna conciencia pública sino tan sólo conciencias individuales. "La función pedagógica del Estado estaría", así escribe Yorck y así lo cita Heidegger, "en deshacer la opinión pública elemental y procurar en el mayor grado posible, por medio de la educación, la individualidad del ver y el contemplar" (Sein und Zeit 403.) Cuando uno lee hoy esta frase, uno se pregunta si su cita no está vinculada con aquellas tendencias de la época de la República de Weimar que minaron esta república porque despreciaban lo políticamente posible en aras de una radicalidad cuya realización ya no podía lograrse. Cuando la filosofía y las ciencias sociales comenzaron a crear filosofías, ciencias y, finalmente, técnicas para la conducción del proceso social, se invocó la "opinión pública" como alternativa a la transformación maquiavélica de teoría en praxis; desde entonces, la preocupación por la opinión pública (la preocupación por la reflexión en común acerca de las decisiones políticamente relevantes y, con ello, de la posible transformación de la teoría en praxis) es considerada con razón como la preocupación por la democracia. ¿Qué pasará si ella es convertida en objeto de desprecio y descrédito? ¿Puede aún arrojarse en la balanza la "individualidad

del ver y el contemplar" cuando se trata de los objetivos políticos decisivos? ¿Es posible acercarse, con la orientación tradicional hacia la "conciencia individual", a la cuestión de saber cómo tenemos que asumir la responsabilidad por aquello que sucede; por ejemplo, en la actualidad, con la formación del complejo de la energía atómica, del armamento atómico, la industria atómica, responsabilidad que, en todo caso, ya no puede ser asumida por un único físico, militar, político o industrial?

Pero en Ser y tiempo no sólo se contrapone la existencia "auténtica" de cada cual al "uno" (Man) y de la forma de ser del "uno" se dice que ella constituye aquello que llamamos "la opinión pública". También el "destino", la realización de la existencia propia de cada cual, es referido al "sino", al acontecer abarcante de la comunidad que Heidegger llama "pueblo". (Sein und Zeit 127, 384.) De manera inmediata el destino del individuo es referido a un acontecer más amplio y también de manera inmediata la correspondiente comunidad abarcadora es llamada pueblo. Con este término trabajaron Herder y el Idealismo alemán cuando tuvieron ante sus ojos el modelo de la polis griega en un mundo transformado. A qué ilusoria referencia temporal conduce este término puede apreciarse cuando vemos que ser, verdad, pueblo, líder, son los conceptos rectores con los cuales operara Heidegger cuando en las vísperas de las elecciones para el Parlamento de Reich, del 12 de noviembre de 1933, abogó por la aprobación de la política de Hitler que había conducido al retiro de Alemania de la Sociedad de las Naciones. Una foto lo muestra junto con el teólogo Schumann, el teólogo y traductor de Kierkegaard, Emanuel Hirsch, el historiador del arte Wilhelm Pinder, el médico Sauerbuch, debajo de un muro de hombres de la SA y de banderas con la cruz svástica. La elección para el Parlamento del Reich, en la que fuera elegida la lista única del NSDAP con el 92 % de los votos, fue fácticamente el punto final del desarrollo hacia el Estado totalitario del Führer. "Nos hemos liberado", dijo Heidegger en un discurso, "de la idolatría de un pensamiento infundado e impotente. Vemos el fin de la filosofía que estaba a su servicio. Estamos seguros de que habrán de volver la clara dureza y la seguridad adecuada del simple e inflexible preguntar acerca de la esencia del ser. El coraje originario en la discusión con el ente en esta alternativa del crecer o destruirse, es la motivación más íntima del cuestionar de una ciencia popular."

Quien así hablaba había sido elegido, en un tiempo difícil, rector de la Universidad de Friburgo. Como después de la toma del poder, el personal directivo tenía que pertenecer al NSDAP, había ingresado en el Partido sin haber tenido con él mayores contactos y sin tampoco haberlos iniciado nunca. Manifiestamente el compromiso político de Heidegger obedecía a la desesperación por la situación en la democracia de Weimar y a la confusión imperante en Europa, a la vez que a la esperanza de que la "salida" alemana de una situación, que parecía insostenible, puliera ser orientada hacia el bien. Ya en el Año Nuevo de 1934 se dio cuenta Heidegger que aquí había sido víctima de un engaño y llevó a la práctica este conocimiento renunciando al rectorado en la primavera de 1934 (después que se le habían formulado exigencias que le parecieron inadmisibles, como, por ejemplo, la eliminación de los decanos no afectos al régimen.) En el semestre de verano de 1934, Heidegger no dictó el curso sobre "El Estado y la ciencia", tal como estaba anunciado, sino uno sobre "Lógica". El súbito cambio del tema de sus lecciones universitarias era una tajante negativa a la exigencia de seguir estando al servicio de las instancias políticas. Sin embargo, estas lecciones no significaron en modo alguno una retirada a la neutralidad de lo formal: Por lógica entendía Heidegger la teoría del logos en tanto esencia del lenguaje; quería mostrar que el lenguaje no es la expresión de una

“raza” o de un sujeto, cualquiera que sea la forma como se la piense, sino que en ella se basa más bien la esencia del espíritu y, por lo tanto la esencia del hombre (su posibilidad de reflexionar y de asumir responsabilidad). En el invierno 1934/35, Heidegger dictó un curso sobre los himnos de Hölderlin “Germanía” y “El Rin”; una elección de temas tan sorprendente y significativa, como el interés del Schelling de la última época por la filosofía de la mitología y de la Revelación. Se trataba de la cuestión de saber qué es la poesía, de si ella podía asumir en forma modificada las tareas que otrora desempeñaran la mitología y la teología, de saber qué es lo que tenia que aportar a una reflexión en el ámbito político. Cuando Alfred Rosenberg, así exponía Heidegger en su curso (inédito), concibe la poesía como expresión del alma de una raza, ello coincide plenamente con la remisión actual de la poesía y la cultura en general a la expresión de individuos. El que aquí (siguiendo a Dilthey) se conciba individualistamente a la poesía como expresión de las vivencias de un individuo o colectivistamente como expresión de un alma cultural (Spengler) o, finalmente, del alma de una raza (Rosenberg), no altera en nada la posición básica. Pero, según Heidegger, esta remisión de la poesía a la expresión de un alma no dice nada acerca de la esencia de la poesía (que tiene que ser pensada desde el lenguaje y el logos). Así, en las lecciones de Heidegger se decía: “El escritor Kolbenheyer dice: ‘Poesía es una función biológicamente necesaria del pueblo.’ No hace falta mucho entendimiento para notar: esto vale también con respecto a la digestión; también ella es una función biológicamente necesaria de un pueblo, al menos de un pueblo sano. Y cuando Spengler concibe a la poesía como expresión de la respectiva alma cultural, esto vale también como respecto a la fabricación de bicicletas y automóviles. Esto vale con respecto a todo, es decir, no vale para nada. Esta definición coloca al concepto de poesía, ya desde el principio, en un ámbito en donde se pierde sin esperanza la menor posibilidad de aprehender su esencia. Todo esto es tan desconsoladoramente chato, que hablamos de ello con disgusto.” Naturalmente, con esta critica, no se retira Heidegger a la ciencia, es decir a la ciencia de la literatura. Considera que esta ciencia está signada también por la actitud contemporánea básica que ha criticado, y dentro de la cual fácil y rápidamente una posición especial puede ser cambiada por otra que nos parece más agradable. “Y así vemos”, decía Heidegger en 1934/35, “el dudoso equipamiento de la actual ciencia literaria en donde todos los elementos constitutivos de la antigua poética, bajo disfraces de todo tipo, practican sus abusos y pueden también cambiar la organización del contenido. Hasta hace poco aún se buscaban los sustratos sicoanalíticos de la poesía; ahora, todo es referido a lo popular y a la sangre y al suelo -pero todo sigue lo mismo que antes-.” Hoy cabe preguntarse si no sigue todo siempre igual que antes, cuando la ciencia de la literatura en lugar de sangre y suelo vuelva a invocar razones sicoanalíticas o sociológicas o una combinación de ambas. También habrá que conceder que en 1934/35 se necesitaba más coraje y más espíritu para hablar en la forma citada sobre Rosenberg y Kolbenheyer, que el que hace falta en la actualidad para colocar el lenguaje de Heidegger en el contexto del lenguaje de Kolbenheyer.

Es comprensible que Heidegger, con concepciones como las aquí presentadas, tenía que provocar la peor de las seudocríticas de los ideólogos nacionalsocialistas, de los Krieck y sus camaradas. Así pues, si Heidegger ya muy pronto no pudo identificarse de manera inmediata con el nacionalismo y éste ni siquiera inició una tal identificación, ¿qué tenia Heidegger que oponer al nacionalsocialismo? En Ser y tiempo, Heidegger había preguntado por qué razón la filosofía puede aplazar su pregunta: ¿Qué es éste o aquel ente en su

ser?; había preguntado, por lo tanto, acerca del sentido del ser y luego de qué manera este sentido puede clasificarse en los múltiples significados del ser. En el desarrollo de esta cuestión, Heidegger había aportado la radicalidad de aquel cuestionar que fuera introducido en el pensamiento, en la poesía y en la fe en los grandes espíritus críticos de los períodos de transición: Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Dostoievski. Por cierto que Ser y tiempo, que desea elevar la filosofía a la categoría de "ciencia", se ocupa de las crisis fundamentales de ciencias particulares, como la matemática, la física, la biología, la ciencia de la literatura, la teología; pero la economía, el derecho, la política y también las artes visuales apenas si son tomadas en cuenta por la existencia dispuesta a la muerte. Si en 1933 Heidegger se liberó de la "idolatría del pensamiento infundado e impotente", más tarde no dejó sin efecto esta liberación, sino que la modificó coherentemente en la confrontación de la filosofía con los poderes que crean la historia. Por cierto que el desarrollo de la cuestión acerca del Estado fue víctima de su confusión con la funesta realidad política; pero son tematizadas cuestiones como las siguientes: ¿Cómo presenta un templo griego el mundo? ¿Aparecen la mitología y la teología también aún en una tragedia de Sófocles o en un himno de Hölderlin y qué es en realidad poesía? Por último, para Heidegger la cuestión decisiva es la de saber si el complejo de la ciencia y las técnicas modernas no dejan sin fundamento a la tradicional comprensión del mundo y cómo hay que asumir la totalidad de nuestro mundo. Hasta el mismo punto de partida del pensamiento de Heidegger se transforma en esta confrontación con los poderes que crean la historia: la pregunta acerca del sentido del ser no es ya concebida como tema de la ciencia pura; la historicidad de este preguntar ya no es interpretada desde la existencia solitaria; este cuestionar debe ahora ser desarrollado a partir ele aquella concreción histórica a la que contribuyen también la política, el arte, la poesía. Así, el "sentido" del ser -el fundamento del cual surgen los múltiples significados del ser y las correspondientes categorías y existenciales- se convierte en la "verdad" del ser, que sólo es fundamento como un acontecer abisal-infundado, que desea ser aprehendido en su concreción histórica. Heidegger habla de la verdad en conexión con la palabra griega aletheia: la verdad es el desvelamiento (Unverborgenheit), el acontecer del desvelar y ocultar al mismo tiempo, que siempre confunde, que oculta su ocultamiento y con ello extravía al hombre que sólo se mantiene en la zona marginal de lo desvelado. Sólo de manera transitoria y epocal la verdad del ser se ajusta en una estructura y presenta así el "mundo", que conserva todas aquellas vías en las cuales el ente puede ser experimentado como esto o como aquello, es decir, en un ser diferente.

La verdad en tanto acontecer de una época es verdad para una determinada comunidad de personas que se encuentra históricamente bajo un sino común y constituye así un "pueblo". Ser y tiempo introduce el concepto de pueblo sólo de un plumazo y casi en contra de la marcha propiamente dicha de los pensamientos; en cambio, en los años treinta piensa al ser-ahí (Dasein) consecuentemente como el "pueblo". Con respecto a la polis griega dice que habría sido el "ahí" (Da), "en lo que y como tal el Dasein (sería) histórico", el "Da" "en el que, del cual y para el cual la historia" sucede, la "encrucijada" de todas aquellas vías en las cuales encuentro al ente y, por lo tanto, los centros históricos de los dioses, templos, fiestas, pensador y gobernante, de la asamblea popular, del ejército y de los barcos. Pero para el Heidegger de los años treinta, el "pueblo" es la forma como el ser-ahí es centro de la historia en nuestra época. La política, como conformación de la polis; es sólo política del pueblo que, naturalmente, es un pueblo entre otros. Si el nihilismo general, decía Heidegger en 1936/37 en sus lecciones

sobre Nietzsche, ha de ser superado con Nietzsche a través de nuevas metas, mediante una “gran política”, entonces esta meta no puede ser la de grupos, clases y sectas particulares y tampoco la de Estados y pueblos particulares, sino que, por lo menos, tiene que ser “europea”. “Pues reside en la esencia de una meta creativa y de su preparación el que históricamente sólo llegue a actuar y a tener consistencia en la unidad del pleno ser-ahí del hombre bajo la forma del pueblo particular. Esto no significa ni separación de los otros pueblos ni el sometimiento de otros pueblos. La meta es en sí polémica, apertura de la lucha. Pero la auténtica lucha es aquélla en la que quienes luchan alternadamente se superan y el poder se desarrolla hacia esta superación.” La cuestión de Europa en los siglos XX y XXI (!) puede “encontrar respuesta sólo a través de la conformación ejemplar y decisiva de la historia de los pueblos particulares en competencia con otros.”. Dentro de esta perspectiva, en 1937, en el Anuario de la ciudad de Friburgo Heidegger abogó expresamente por el entendimiento y el dialogo recíproco entre Francia y Alemania mencionando dos presupuestos para un diálogo de este tipo: la “amplia voluntad de escucharse recíprocamente” y el “mesurado coraje para la propia determinación”.

El nuevo punto de partida para pensar la verdad del ser se encuentra según Heidegger -desde que en 1929/30 Nietzsche se convirtió para él en “decisión”- bajo el presupuesto que todo lo determina, de que Dios ha “muerto”. Con el nombre de Dios o de lo divino se menciona aquello que tiene un sentido en sí mismo y que, por lo tanto, puede otorgar sentido; que Dios ha muerto significa pues, en todo caso, que aquello que alguna vez diera sentido a la vida es ya impotente para la conformación de la vida y de la historia. En este sentido, según Heidegger, no sólo están muertos los dioses de los griegos y el Dios cristiano sino también el dios de los filósofos; sobre todo, están muertos los dioses sustitutos, tales como el Idealismo, el Socialismo y el Liberalismo, que han sido ofrecidos a los hombre bajo nombres diferentes. Según Heidegger, estos dioses sustitutos están muertos, aun cuando sigan siendo proclamados. Así -según la concepción de Heidegger- el hombre debe llevara cabo un nuevo comienzo en su búsqueda de orientación. Las lecciones y conferencias sobre Hölderlin reflejan la convicción de que los dioses, si es que nuevamente pudieran ser aprehendidos, serian los dioses del “pueblo”; de que, por lo tanto, sólo es posible preguntar por lo divino dentro de aquella experiencia que hay que desarrollar nuevamente, que se dirige a la verdad del ser como a aquel acontecer epocal que en cada caso es histórico para un pueblo. Hacer experimentar esta verdad es asunto de los grandes “creadores”, a los que Heidegger, al igual que Hölderlin, piensa como “semidioses'“, es decir, como aquéllos que se encuentran entre los mortales y lo divino, de la soledad de este estar-entre (en la que la soledad de la existencia dispuesta para la muerte es recogida de manera modificada) permiten separar lo mortal y lo divino y con ello muestran a los mortales cómo alguna vez, quizás, podrán estar nuevamente ante lo divino. Sólo en la medida en que se padece este destino de semidioses puede experimentarse un sino que es el que hace que un pueblo sea un pueblo; sin embargo, es este padecer un destino siempre ya abarcado por este sino. Cuando en las lecciones sobre Hölderlin en 1934/35 Heidegger se refiere a los himnos de Hölderlin “El Rin” y “Germanía”, habla del semidiós (el Rin) y del país (Germanía) que comienzan a esperar nuevamente a los dioses.

La verdad en tanto verdad tiene que ser experimentada para un pueblo por los grandes creadores y colocada en sus estructuras y luego salvaguardada por los salvaguardadores. Esto se realiza -como lo desarrolla ejemplarmente en el ensayo sobre la obra de arte de 1936- cuando la

verdad llega a la obra. Pero, para Heidegger, obra no es la obra de arte y la obra poética; obra es, según él, la obra del pensamiento, el hecho creador estatal, el hecho político. En sus primeros tiempos, los griegos no hicieron ninguna diferencia entre poiemata y pragmata, sino que a las obras y a los hechos llamaron erga; así también Heidegger considera al hecho político, al igual que a la obra poética o del pensamiento, como obra en sentido amplio. Así él tiene que presentar -algo que la filosofía griega clásica omitió- conjuntamente con la teoría y la praxis, también la poeisis como una manera del ser-en-la-obra, debiendo naturalmente la poiesis no ser entendida, como en la Época Moderna, como cultura desde la perspectiva de quien la soporta y tampoco reducida a la expresión de los sujetos. Pero la obra del Estado no es obra porque se concrete en obras contractuales, obras legislativas, Constituciones -en el aspecto externo de las instituciones-; la obra de arte no es obra en tanto objeto "estético" (pero es pensada ampliamente de forma tal que el objeto del culto mismo y hasta aquello que alguna vez fue mito, también pertenecen aquí). Las obras del Estado, las obras de la poesía, las obras del pensamiento, son "obras" porque en ellas se ha detenido el ser-en-obra de la verdad de una manera epocal y, en un caso dado, también de manera superable en las "instituciones" del tipo más diferente. También aquello que es un pueblo se determina desde la verdad y de su estar-en-la-obra y, con ello, desde las tareas con las que se enfrenta el acontecer de la verdad.

En el sentido más amplio de la palabra, "política" es toda conformación de la polis o de la verdad del ser, que es la verdad de un pueblo. Así, pues, si Heidegger utilizó alguna vez la expresión "ciencia popular", esto no significaba una mera adaptación de un uso fatal del lenguaje por parte de quienes detentaban el poder; en realidad, Heidegger trataba de pensar la filosofía, la poesía o el arte, como "políticos" o "populares", es decir, como conformación de la verdad del ser, tal como acontece en la polis o en el pueblo. Tuvo que renunciar muy rápidamente a hablar de la ciencia popular precisamente porque esta forma de hablar significaba la perversión de la ciencia o del arte a través de la atadura externa a finalidades políticas. Lo político en su sentido amplio era precisamente lo opuesto a la totalidad de lo político tal como entonces era propagada como sometimiento de las diferentes esferas de la vida a las tendencias políticas que ya no eran cuestionadas con respecto a su legitimidad (y que en la actualidad vuelve a ser propagada). Sobre la base de lo político en sentido amplio, es decir, la conformación de la polis como el lugar del acontecer de la verdad, tiene que quedar librado a sus propios derechos lo político en sentido estricto, como así también lo poético y el pensamiento.

Heidegger intentó concebir a la poesía y al arte, al pensamiento, a la política, como las formas decisivas -en competencia recíproca pero también entrelazadas mutuamente- de hacer que acontezca la verdad de manera obligatoria para una comunidad histórica de personas. La obra poética y la obra de arte, la obra del pensamiento, la obra del Estado, eran para él las formas decisivas en las cuales la verdad, desde la inagotabilidad de su acontecer, se instalaba en la estructura de la construcción (el "mundo"). En el sentido de esta concepción, dijo Heidegger en sus lecciones de invierno 1934/35: "La verdad del pueblo es la correspondiente apertura del ser en su totalidad de acuerdo con el cual los poderes sustendadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso. La verdad de un pueblo es aquella apertura del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, al querese a sí mismo, al querer ser sí mismo". Esta verdad, la "verdad del ser-ahí de un pueblo", agrega Heidegger, "es fundada originariamente por el poeta; pero el así descubierto ser del ente es concebido como

Seyn y así también es ordenado (dispuesto) y por lo tanto es sólo abierto por el pensador y el así concebido Seyn se convierte en la última y primera seriedad del ente, es decir, es colocado en la verdad histórica de-terminada, al ser llevado el pueblo a su sí mismo como pueblo; esto se realiza a través de la creación de Estado destinado a su esencia, por los creadores del Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por lo tanto, su propia secuencia temporal; los poderes de la poesía, del pensamiento, de la creación del Estado actúan, al menos en las épocas de la historia desarrollada, hacia adelante y hacia atrás y no son de manera alguna calculables. Durante largo tiempo pueden actuar el uno al lado del otro y recíprocamente, sin ser conocidos y sin nexos, según el diferente desarrollo del poder del poetizar (Dichten), del pensar y del actuar del Estado y en círculos de diferente tamaño en la opinión pública."

Bajo la impresión de los acontecimientos que condujeron al año 1933 y de los que después vinieron, Heidegger planteó la cuestión de saber de qué manera están entretejidas entre sí las dimensiones poéticas, del pensamiento y políticas. Pero tuvo que aprender de los acontecimientos de la época que ya no podía hablarse para nada de un pueblo en el sentido que había hablado el Idealismo alemán con respecto a la polis griega.

Lo que se manifestaba más bien era el totalitarismo político, que en la época del nihilismo busca el poder por el poder y moviliza técnica e ideológicamente los elementos del poder. Esta movilización puede sólo suceder bajo la forma del fascismo y del nacionalsocialismo, que en la época de la igualación pretende conservar las jerarquías y el dominio, pero ni siquiera procura afirmar los elementos que han sobrevivido de la tradición sino, finalmente, tan sólo seudoelementos, como la "raza". Esta movilización puede también realizarse bajo la forma de la perversión del socialismo y su transformación en desnudo totalitarismo e imperialismo, tal como fuera practicado coherentemente desde Stalin, como, finalmente, en la forma del liberalismo, que por cierto propaga el fraccionamiento del poder y la independencia de los ámbitos de la vida, pero que no logra dominar los intereses de los grupos privilegiados en aras de decisiones realmente políticas y que vive del acuerdo y del compromiso de aquellos que pretenden representar a los grupos sociales o necesidades objetivas.

Ya en 1935, en la misma lección en la que aún hablaba de la "verdad interna y de la grandeza" del movimiento nacionalsocialista y procuraba entender a éste -en una nota adicional- desde la perspectiva del encuentro de la técnica planetaria y del hombre moderno, Heidegger había sostenido con respecto al bolchevismo, al liberalismo, al nacionalismo y a las correspondientes ideologías del marxismo, positivismo y biologismo, que no estaban en condiciones de llegar a decisiones políticas porque ya no sabían qué era "espíritu". El espíritu, que es el único que puede aprehender el acontecer de la verdad del ser, ha sido falsificado como inteligencia. En lugar de ser el espíritu el que examina las últimas metas políticas, la mera inteligencia se coloca al servicio de metas dadas de antemano y acerca de las cuales ya no se duda. "Ahora bien, si este servicio de la inteligencia sólo se vincula con la regularización y dominación de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo) o con la ordenación y explicación intelectual de lo que en cada caso está presente y ya dado (como en el positivismo) o si se cumple en la conducción organizativa de las masas y razas de un pueblo, en todo caso, el espíritu, en tanto inteligencia, es la impotente supraestructura de otra cosa que, por ser a-espiritual o anti-espiritual, se da como lo real propiamente dicho. Si, tal como lo ha hecho el marxismo en su forma más extrema, se entiende al espíritu como inteligencia, entonces, en defensa de él, es perfectamente justo decir que el espíritu, es

decir, la inteligencia, en el orden de las fuerzas eficientes del ser ahí humano, tiene siempre que ser subordinado a la sana laboriosidad corporal y al carácter. Pero este orden deja de ser verdadero tan pronto como se concibe la esencia del espíritu en su verdad." El nacionalsocialismo en la forma que se había dado fácticamente es, pues, concebido como reacción frente al marxismo vulgar, como una reacción que, finalmente, es tan poco verdadera como este último.

Más tarde Heidegger modificó este razonamiento en algunos detalles; por ejemplo, en la Carta sobre el humanismo formuló la muchas veces citada indicación de que Marx -a diferencia de los historiadores y filósofos como Husserl y Sartre- con la experiencia de la enajenación llega a "una dimensión esencial de la historia" (W 170). Sin embargo, fundamentalmente, el nacionalsocialismo plenamente desarrollado de la Segunda Guerra Mundial fue para Heidegger ejemplo y preludio de lo que habrá de venir, pero con respecto a lo cual tampoco las otras ideologías dominantes pueden oponer ninguna resistencia real. En lugar de la indicación aislada, tal como la que diera Heidegger, mientras tanto se han iniciado -precisamente por autores influenciados por el marxismo- análisis concretos y aquí basta perfectamente recordar el ensayo "Superación de la metafísica" de Vorträgen und Aufsätzen. "Los signos del último abandono del ser", se dice allí (VA 91 y ss.) son las invocaciones de las 'ideas' y 'valores', el indiscriminado tira y afloja del 'acto'y la imprescindibilidad del 'espíritu'. Todo esto está ya enganchado en el mecanismo del equipamiento del proceso de orden... En este proceso está también incluido el hombre quien ya no oculta más su carácter de ser la materia prima más importante... A la incondicionada autorización de lo sobrehumano corresponde la liberación plena de lo infrahumano... Como el hombre es la materia prima más importante, puede calcularse que, sobre la base de la actual investigación química, algún día se construirán fábricas para la procreación artificial de material humano... a la conducción de los escritos en el sector 'cultura' corresponde con desnuda coherencia la conducción artificial del embarazo... 'naturalezas líderes' son aquellas que, en virtud de su seguridad instintiva en este proceso, se dejan colocar como sus órganos de conducción. Son los primeros empleados dentro del negocio de la incondicional utilización del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser. Esta marcha de la cuestión de la utilización del ser a partir de la defensa ignorante del Seyn no percibido excluye, desde el primer momento, la diferencia de lo nacional y de los pueblos como elementos esenciales de determinación..." No el pueblo sino los totalitarismos, no el gran creador sino los funcionarios del totalitarismo, no la obra sino el mero hacer, determinan nuestro tiempo.

Lo decisivo es que Heidegger no considera la "revolución" del nacionalsocialismo y la perversión del liberalismo y del socialismo como accidentes que hayan ocurrido de manera más o menos casual en nuestro tiempo. Según Heidegger, lo que hoy sucede se ha venido preparando desde hace siglos; la época del totalitarismo es, según Heidegger, la época final de la metafísica: el intento de la "metafísica", es decir, del clásico pensamiento europeo, de coger la totalidad del ente recurriendo a sus fundamentos, se ha convertido en "concepción del mundo", que se hace una imagen del mundo en su totalidad y, sobre todo, una "imagen del hombre" y busca imponer esta imagen. Naturalmente, la concepción del mundo existe únicamente en el plural de concepciones del mundo y como el nihilismo corroe las concepciones del mundo, éstas buscan equiparse ideológicamente e imponerse en la lucha recíproca por el poder (en la "guerra fría"). Tal como lo dijera Nietzsche, la lucha por

el dominio del mundo se lleva a cabo en nombre de teorías políticas fundamentales y precisamente allí en donde ya no se habla de filosofía, pero la tendencia "filosófica" a aprehender al ente desde sus fundamentos es practicada irreflexivamente hasta sus extremos. En las lecciones sobre Nietzsche, que como reacción contra esta falta de reflexión procuran llevar a cabo un análisis de los fundamentos de nuestro tiempo, interpreta Heidegger la historia de la metafísica precisamente con el slogan de la guerra total y entiende, a la inversa, lo que sucede históricamente desde el punto de vista de la historia de la metafísica. Así, en 1940, interpreta la tesis de Nietzsche de la verdad como justicia que consigue para sí la voluntad de poder según su respectiva potencia, desde la moderna guerra de a propaganda. "Cuando, por ejemplo, los ingleses ahora destruyen totalmente las unidades de la flota francesa ancladas en el puerto de Orán, ello es totalmente 'justo' desde .tu punto de vista del poder; pues 'justo' significa únicamente aquello que aumenta el poder. Con esto se dice, al mismo tiempo, que nosotros (los alemanes) no podemos ni debemos nunca justificar este proceder; cada potencia ha pensado metafísicamente su derecho. Y sólo a través de la impotencia se convierte en no derecho. Sin embargo, pertenece a la táctica metafísica de todo poder el que no puede ver todo proceder del poder opuesto desde la perspectiva de su propia intelección del poder sino que el proceder enemigo es colocado bajo una moral general de la humanidad que sólo tiene valor propagandístico"

De esta manera, la lucha por el dominio del mundo se vuelve tan peligrosa porque en ella pueden ser utilizadas las fuerzas monstruosas de la técnica. Sin embargo, el que en los últimos veinte años la cuestión acerca de la técnica se haya convertido en asunto primordial se debe no sólo al hecho de que la técnica, en una guerra futura, podría conducir a la destrucción de toda la humanidad o a una destrucción a largo plazo de la civilización superior. Más bien, la tesis de Heidegger es la siguiente: precisamente si las bombas de hidrógeno no explotan, si se elimina el peligro de una tercera guerra mundial, la técnica amenaza con su mayor peligro. El mayor peligro reside, una vez más, no sólo en las posibilidades de una manipulación biológica de la vida, que podría introducir un brave new world de insospechada inhumanidad, sino que dentro de la civilización mundial, que comienza a irrumpir, el complejo de ciencia y técnica tolera tan sólo la comprensión científico-técnica del mundo y, con ello, no deja que se formule la cuestión acerca de sus propios derechos y de sus propios límites.

Un pensamiento que de esta manera se pregunta acerca de la técnica tiene, ciertamente, relevancia para la política. Pero, ¿ve Heidegger también posibilidades concretas que sirvan de punto de partida para contrarrestar el peligro de una absolutización del mundo técnico? Para ya no hablar del pueblo alemán y de los pueblos europeos, sino del "Occidente" en tanto lugar decisivo del acontecer de la verdad, ello sólo podría ser posible en la medida en que uno se haga ilusiones acerca de la situación política que fuera provocada por la Segunda Guerra Mundial. Cuando Heidegger, en una velada regional de su ciudad natal Messkirch dijo que "los distritos rurales y las pequeñas ciudades rurales" eran los que en mejores condiciones estaban para asumir la "tarea decisiva" de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y, de esta manera, despertar las "fuerzas de lo hogareño" en un mundo que cada vez se volvía más extraño y menos hogar, entonces -pensando en la hermosa Suabia meridional- uno podría hablar de ilusiones románticas y exigir un examen sobrio de las actuales posibilidades de vida. Sin embargo -unos años más tarde, en 1969, y en el mismo lugar- Heidegger mismo se retractó: En la celebración de su cumpleaños dijo: "La ya antes por cierto expectativa dubitante, en el sentido de que

lo hogareño de la patria pudiera ser directamente salvado, es una expectativa que ya no podemos alentar." También con respecto a este ámbito vale: "La falta de patria y de hogar es un destino universal bajo la forma de la civilización mundial." A pesar de que Heidegger dice que ésta no es una intelección que pueda ser motivo de queja, sino que más bien induce a cuestionar, falta en ella ya el punto de partida para un análisis político explícito de la situación creada por la civilización mundial. Naturalmente no faltan los "apergus" políticos. Así, por ejemplo, de la ayuda al desarrollo se dice que quizás "en el fondo no es otra cosa que la competencia de los pueblos y Estados supuestamente altamente desarrollados en el único esfuerzo de llegar de la forma más rápida y decidida al negocio mundial y de esta manera lograr un medio de poder en la lucha de las grandes potencias por el dominio del mundo". Por más aclaratoria que sea esta critica, uno se pregunta si no omite mostrar hasta qué punto detrás de lo que puede ser pervertido como ayuda al desarrollo no se encuentra una tarea fundamental de nuestro tiempo.

II

Cuanto menos explícitamente el mismo Heidegger aclara su propia posición política, tanto más se preguntan sus contemporáneos acerca de su relación con la política. Por ello debe ser analizado, al menos brevemente, cómo puede clasificarse la filosofía de Heidegger en el campo de las actuales posiciones políticas. (Cuando una filosofía, como lo hace la filosofía heideggeriana desde hace treinta años, se coloca en la vecindad de la política, tiene que permitir que se le pregunte si también -quizás en contra de sus intenciones- no ha recogido en ella misma determinados prejuicios políticos.)

Después de muchas discusiones sobre esta temática, Günter Grass ha querido jugar frente a Heidegger el papel de Aristófanes y en su novela "Años de perro" ha pretendido equipar el lenguaje del decadente Tercer Reich con el de la conferencia de Heidegger ¿Qué es metafísica? El que detrás de este intento se encuentra más una ciega polémica ideológica que una comprensión real de la historia está ya indicado por el hecho de que no son los jerarcas nazis sino los miembros de la resistencia polaca y francesa quienes, por lo menos, tratan de morir "su" muerte en el sentido de la primera filosofía de Heidegger. Quien desee introducir tan pocas diferenciaciones, que está dispuesto a difamar a Lukács y a Bloch como estalinistas, también puede llamar fascista a Heidegger. Pero, lo que se requiere son aseveraciones menos simplistas.

En su escrito polémico "La jerga de la autenticidad", Theodor W. Adorno ha tratado de mostrar que en la inteligencia europea existe una determinada tendencia social y una jerga como expresión de este tendencia que es síntoma del fascismo, que lo habría precedido y sobrevivido. Esta jerga que hablaría Heidegger -y precisamente él- no es, pues, simplemente equiparada al fascismo. Por esta razón, Adorno la encuentra no sólo en Heidegger sino también en autores tan diferentes como Buber, Husserl, Jaspers, Gundolf, Rilke, los teólogos dialécticos y los existencialistas franceses. Por cierto que existe acuerdo en el sentido de que tales investigaciones de crítica de la ideología no deben seguir a su modo la máxima: Tú tienes una nariz aguileña por lo tanto eres judío y tu destino es el campo de concentración. Por lo tanto, hay que conocer los autores cuya posición se desea dilucidar ideológicamente. Pero no podrá sostenerse que Adorno ha entendido tan siquiera la forma más simple como Heidegger se plantea su cuestión, la cuestión del ser. Adorno ha logrado representarse la cuestión de Heidegger acerca del ser sólo en la forma como por ejemplo, el pequeño Moritz alemán después de haber asistido a una representación de la ópera Mahagonny de Brecht, puede imaginarse la american way

of life o como Heidegger se imagina el Neopositivismo. Sobre todo siempre leyó la explicación de Heidegger acerca de la cuestión del ser como si tuviera ante sí un tratado escolástico. Ni siquiera analizó el desarrollo de Heidegger con respecto a la política. Pero Heidegger puede exigir, con razón, que cuando se hace referencia a las desgraciadas consecuencias de su compromiso político en 1933, se diga también lo que él hizo después de 1934 como profesor universitario para desenmascarar al nazismo y al totalitarismo. Sólo cuando se ve en su totalidad el camino que Heidegger recorriera se puede llevar a cabo una discusión con él.

Cuando uno se pregunta acerca de la posición política de Heidegger, uno suele sentirse tentado a realizar una comparación con el conservadorismo, tal como el representado por Gehlen, por ejemplo. Desde luego, nada es más extraño a Heidegger que aquella mala metafísica que, bajo la apariencia de una declarada posición antimetafísica, ve a todos los seres vivientes desde la perspectiva del querer sobrevivir y al hombre desde su forma específica del querer sobrevivir, es decir, como aseguramiento de la vida de un ser deficiente. Pero la frase de Gehlen según la cual Dios y la máquina habrían sobrevivido al mundo arcaico y ahora se encuentran solos, la polémica en contra de la trascendencia sin mundo y en contra de la irrefrenada tendencia a la dominación de la "subjetividad" en las "culturas tardías", podría haber sido escrita también por Heidegger; la forma como Heidegger en su lección ¿Qué es pensar? (págs. 65 y s.), dentro del marco de un análisis de las posibilidades de una política "occidental", siguiendo a Nietzsche, hace jugar las instituciones y la voluntad de ordenamientos jerárquicos en contra del disolvente democratismo occidental, no le es extraña a Gehlen. Pero las tendencias "conservadoras" de Heidegger -con respecto a las cuales podrían por cierto ofrecerse muchos testimonios- son manifiestamente accidentales para su punto de partida.

Por ello, no puede sorprender que alguien que puede ser llamado heideggeriano sostenga una posición similar a la de Mendes-France, una política que, en todo caso, de una manera radicalmente democrática hace jugar la responsabilidad política en contra de las posiciones tecnocráticas e ideológicas anquilosadas. Porque las tendencias conservadoras de Heidegger fueron percibidas como accidentales o no fueron tenidas en cuenta en absoluto, después de la Segunda Guerra Mundial la juventud francesa, signada por la Résistance, pudo articularse en el pensamiento de Heidegger. ¿No puede acaso en efecto entenderse la "existencia auténtica" de una manera políticamente concreta como la del partisano que naciera en su forma más antigua y primera en las resistencias y rebeliones de los años cuarenta y cincuenta? Este partisano se indigna frente a la usurpación; realiza el acto ilegal a fin de afirmar una legitimidad subyugada en contra de una seudolegalidad que se mantiene por la violencia; el tratar de desenmascarar con la lucha y el terror el orden dominante, dar en prenda su vida y mantenerse al margen del orden dominante, encuentra un nueva solidaridad a la que se siente obligado. Vincula esta obligación a la patria originaria, que le ha sido arrebatada, al orden jurídico tradicional que ha sido falsificado. Si su punto de referencia es una ilusión, naturalmente, entonces su acto, al que también pertenece el terror, habrá de ser exactamente tan criminal como lo son los actos de los usurpadores y dictadores.

La protesta de este partisano (que esencialmente es protesta en nombre de la patria originaria) ha sido vinculada, finalmente, con aquellas protestas del revolucionario que se llevan a cabo en nombre de una utopía. Pero el partisano que surge bajo esta nueva forma, al igual que el partisano de la forma antigua, puede entender su protesta de una manera

fundamental: como protesta en contra del mundo "administrado" que, en tanto producto de la manipulación técnica, parece liquidar toda "patria" tradicional a la vez que bloquear para el hombre todo futuro con sentido. Bajo el signo de esta protesta, el marxismo reformista puede también juntarse con Heidegger. No solamente en Occidente existen desde hace decenios los más diversos tipos de "marxismo-heideggeriano"; también en Praga y en Yugoslavia, la denuncia del pensamiento de Heidegger como una forma extrema de irracionalismo, tal como lo presentara Lukács, ha sido reemplazada por el intento de edificar con Heidegger un marxismo que pueda estar en condiciones de realizar las tareas de nuestro tiempo.

También allí en donde -como en la Escuela de Francfort- conjuntamente con el desconocimiento de las verdaderas intenciones de Heidegger, se organiza una encarnizada defensa frente a su pensamiento, se coincide plenamente con los análisis concretos de Heidegger y en verdad 1) en la critica de nuestro tiempo como la época de los grandes totalitarismos que preparan aquel mundo coherentemente administrado con respecto al cual los crímenes del nazismo quizás no han sido más que un preludio, 2) en la tesis de que precisamente la "razón", en tanto rebelión del hombre para el dominio sobre la naturaleza, ha puesto en marcha aquel proceso en el que el hombre mismo es ahora sólo un mero objeto, proceso al cual también pertenece Auschwitz, 3) en la crítica de la ciencia y de la técnica como una "ideología" que procura eliminar, en virtud de su punto de partida, la Ilustración y sus presupuestos, 4) en la caracterización del propio pensamiento como una "teoría" que no puede ser práctica de forma inmediata ya que una revolución es destructora y toda reforma es sólo una estabilización del sistema. La protesta conjunta contra el mundo manipulado borra los antiguos limites entre conservador (o "conservador-revolucionario") y revolucionario o reformista, derecha e izquierda, al igual que de uno y otro lado permite recurrir a ilusiones, que vinculan la protesta con las tradiciones anarquistas y conducen al ámbito de lo irracional. ¿Se ha ganado realmente mucho si uno ya no -como otrora Heidegger en su discurso rectoral- alaba a Albert Leo Schlageter como héroe en virtud de su desesperado nacionalismo y a los intelectuales desarraigados se los quiere ver signados por el "suelo", por las rocas primitivas de la patria en la Selva Negra, sino que acepta mitologemas acríticos del sicoanálisis y se ensalza a ídolos que proceden de un mundo diferente a nuestro mundo signado por la industria, a fin de conjurar a lo "totalmente distinto" para el mundo existente?

Quien se pregunte acerca de la localización política del pensamiento de Heidegger se sentirá, la mayoría de las veces, disgustado al ver que Heidegger, si bien es cierto que una vez se comprometió políticamente, en la actualidad no aclara resueltamente su actitud política. Durante los primeros quince años después de la Segunda Guerra Mundial, se ha tomado al pensamiento de Heidegger como una indicación a aquella vuelta (Kehre), inversión (Umkehr) o hasta conversión (Bekehrung), cuya necesidad se había percibido; en esta recepción de Heidegger no se creía necesario tener que preguntarse acerca de las implicaciones políticas concretas del pensamiento de Heidegger (en todo caso, la formulación de esta pregunta era considerada como molesta, cuando no superflua). En la actualidad se desea obligar a Heidegger a que confiese su culpa o a que asuma una posición política bien concreta a fin de poder luego transformarla en una lucha por concepciones del mundo. Sin embargo, quizás se lee demasiado rápido y se infiere apresuradamente cuando no se ve que Heidegger ha proporcionado claramente indicaciones acerca de cómo desea que se interprete su pensamiento. Así, en 1943, al final de un epílogo a su discurso Qué es metafísica colocó el último verso de Edipo

en Colona, que a los ideólogos nazis le sirvió como testimonio del nihilismo de Heidegger y cuyo lenguaje, sin embargo, Günter Grass creía poder denunciar como lenguaje del nazismo. Ya en la lección Introducción a la metafísica había señalado Heidegger que en Edipo se muestra la pasión griega por la "desvelación del ser" y con ello la condición fundamental de todo saber y cuestionar y, por lo tanto, de toda ciencia y filosofía. Edipo, quien de esta manera promueve la causa de la filosofía, desea con la pasión de su preguntar, del descubrir y del desvelar, reconciliar nuevamente a su pueblo con los dioses y a los dioses con su pueblo. Pero tiene también que saber que él mismo es el asesino buscado. Este conocimiento lo lleva al acto desesperado de arrancarse los ojos; sólo como desterrado, como apátrida, experimenta en el bosque de Colona algo que es capaz de dar sentido: lo divino.

Quizás no sería ocioso que todos aquellos que en la actualidad, con elementos tomados de la filosofía y de la ciencia, organizan la lucha por la dominación del mundo y prescriben sus recetas a los partidos que intervienen en esta lucha, que por un momento se plantearan la cuestión de saber hasta qué punto en su propio pensamiento se oculta una actitud que tiene la culpa por la peste que ha irrumpido y acerca de cómo debe transformarse el pensamiento si es que pretende poder decir algo decisivo sobre la política y sobre su propia relación con ella. La manera más rápida de acallar esta cuestión es considerar a la filosofía tan sólo como medio de la lucha de concepciones del mundo y pretender ubicar a Heidegger en ésta o aquélla posición (de la misma manera como desde hace ya demasiado tiempo con respecto a la filosofía política de Hegel sólo se plantea la pregunta de si Hegel fue el filósofo oficial de Prusia o el filósofo de la Revolución Francesa o el pensador del liberalismo burgués o un pionero del marxismo).

III

¿En dónde en la obra de Heidegger, en cuáles de sus razonamientos han de buscarse los puntos de partida de una filosofía política? Con esto llego a la tercera y última parte de mis reflexiones. Reiteradamente uno encuentra la opinión según la cual en Heidegger no es posible encontrar ningún punto de partida firme para la solución de los problemas que vinculan a la filosofía con la política o que representan la dimensión política del filosofar. Por cierto que en la actualidad ya no se pretende clasificar la supuesta "filosofía de la existencia" de Heidegger dentro del decisionismo. Pero se sigue sosteniendo que, en última instancia, el pensamiento de Heidegger conduce a un irracionalismo, a una invocación no fundada del destino y del sino. Si la verdad y el error son pensados en conjunto, a la creencia en el destino se agrega la justificación adicional de los abusos políticos como necesarios y se libera de antemano de toda culpa a quienes creen en el destino. La dimensión de la responsabilidad y, por lo tanto, la dimensión de la ética y la política ya no podría ser alcanzada en el Heidegger de la última época. Heidegger, que siempre había separado la historia universal de la historicidad o de la historia del ser, no llegara al ámbito de lo político propiamente dicho o, en todo caso, lo haría con una identificación autodestructora, como en 1933, y en una mera crítica negativa, como en los últimos decenios.

Cuando uno busca en la obra de Heidegger un punto de partida para una filosofía política, entonces, después de las experiencias que Heidegger hiciera en el camino de su pensamiento y que él mismo elaborara, éste no puede encontrarse ya en la necesidad de la existencia dispuesta para la muerte, de distanciarse de la opinión pública y del uno (Man), y tampoco en el postulado de que el pueblo o la comunidad occidental de pueblos son el horizonte decisivo del actuar político. Este punto de vista puede únicamente ser la intelección de que toda vida en esta tierra será

posibilitada en el futuro a través de aquella civilización mundial, cuyos primeros y pálidos perfiles comienzan a delinearse ahora en graves crisis. Por lo menos, durante largo tiempo, esta civilización mundial habrá de estar signada por el predominio de la técnica; y este mismo predominio, cuando es tomado irreflexivamente y es absolutizado, constituye el mayor peligro. Política es política en el horizonte de esta civilización mundial; no es primariamente política de un pueblo, por ejemplo, la política de las "grandes potencias" de Ranke. Pero política no es tampoco primariamente política exterior sino igualmente decisiones acerca de los diferentes ámbitos de la civilización mundial, es decir, aquello que uno llama política económica, política social, política cultural, política científica. Por lo tanto, el punto de partida de una filosofía política se encuentra en la obra de Heidegger en la cuestión acerca de la técnica (que luego fuera ampliada en la cuestión acerca del dispositivo (Gestell) y de la cuaternidad (Geviert)]. Es posible desarrollar también esta cuestión sin necesidad de recapitular a través de la llamada vuelta (Kehre) todo el camino del pensamiento de Heidegger, o sin preocuparse por el esbozo (en algunas partes problemático) de una historia del ser, desde Heráclito hasta Nietzsche. Naturalmente, hay que mostrar que el complejo de cuestiones que Heidegger ha considerado con la cuestión acerca de la técnica no es una problemática adicional cualquiera que haya sido introducida en el pensamiento de Heidegger, sino aquella "única pregunta" de Heidegger que ha sido colocada en la decisiva dimensión del preguntar, que es tanto filosófica como política.

Como lo ha reiterado suficientemente, Heidegger formula esta su única pregunta, como pregunta acerca del ser, la cuestión por la verdad del ser, por el ámbito de la distinción entre las diferentes formas de ser, y así se convierte en la cuestión acerca del mundo como el esquema de constitución de esta verdad. Esta cuestión no es provocada, decidida por algún "dictado" oscuro del ser, sino que es desarrollada en análisis concretos, por ejemplo entre lo que está dado (Vorhandene) y lo que está-a-la-mano (Zuhandene). Un martillo, así lo expone Heidegger en famosos análisis de Ser y tiempo, no es primariamente algo que esté simplemente dado sino algo que "está-a-la-mano". Tiene una constitución de referencia (Bewandtnis); está allí "para" martillar, por ejemplo, zapatos en el taller del zapatero; puede tener con él una constitución de referencia por que el hombre existe a partir de un "por mor de" (Umwillen) y este "por mor de" hace surgir el "para qué" hacia el que está orientada la conexión de referencia del hacer el zapato y del martillar. Pero también puede considerar al martillo como algo meramente dado, por ejemplo, investigar la cabeza del martillo, su forma y composición. Naturalmente, la mayoría de las veces, esta representación de lo que está dado está motivado por intereses prácticos, por ejemplo, por el interés de fabricar un buen martillo. Pero el para qué y los intereses a él dirigidos pueden, poco a poco, ser eliminados; la representación de lo que está dado puede ser estilizada en una teoría pura. pero, ¿quién es el que ahí se maneja con lo que está-a-la-mano o se representa lo que está-dado? No es ni algo que está dado ni algo que está-a-la-mano sino existencia, como Heidegger dice.

Con esto surge la pregunta; ¿cómo pueden distinguirse recíprocamente la representación de lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir? ¿Existe algo común a ellos y un principio de distinción? Heidegger entiende el representarse lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir como forma del ser del ser-ahí, el ser-ahí como algo esencialmente temporal, de manera que las diferentes formas del ser del ser-ahí se producen a través de una modificación de su temporalidad. En el manejo con el martillo, el ser-ahí

"representa" el martillo en un "para", al presentar, a partir de "por mor de" de su existir, un para qué y, de esta manera, el martillo tiene su referencia en el para qué. Para, para qué, con qué, son los esquemas de aquellos éxtasis de futuro, presente, pasado en los que el ser-ahí está cuando (como presentar, representar, conservar) temporaliza su temporalidad como temporalidad interna. La temporalidad interna es aquella forma ("inauténtica") de temporalización en la que el ser-ahí presupone ya el campo de acción del tiempo dentro del cual puede encontrar su temporalidad interna y al que está dirigido lo que en él se muestra. Pero una temporalidad interna de este tipo es sólo posible con la "historicidad" que, en tanto la forma "auténtica" de la temporalidad, dentro de la cual puede encontrar su temporalidad interna, golpear en ella, sin olvidar que es un ser-ahí histórico, finito-mortal, que aquí temporaliza tiempo. Cuando el ser-ahí se desplaza a la temporalidad interna, entonces el existir propiamente dicho queda en segundo plano (y en efecto, en la praxis artesanal, el hombre se olvida de sí mismo, se pierde a sí mismo en la obra). Por lo tanto, la distinción entre el existir y el manejo con lo que está-a-mano resulta de la modificación de la temporalidad del ser-ahí, que unas veces acentúa la historicidad y otras la temporalidad interna. Pero si la temporalidad interna es modificada una vez más, si los intereses en el para qué y con ello la referencia la futuro (que aquí aparece en su forma "inauténtica") se debilitan, entonces el manejo con lo que está-a-la-mano se convierte en la representación de lo que está-dado.

Pero, si el ser-ahí, de acuerdo con su propia esencia, temporaliza el tiempo y con ello, de acuerdo con las modificaciones de esta temporalización, presenta lo que está-dado, se maneja con lo que está a la mano, se entiende así mismo en el existir, ¿no tienen entonces el ser-ahí que conocer ya lo que está-dado, lo que está-a-la-mano, la existencia, entender estas formas diferentes del ser desde aquel tiempo que, según la proyectada pero no publicada tercera parte del Ser y Tiempo, la parte sobre el tiempo y el ser, constituye el horizonte trascendental de toda comprensión del ser? Según las diferentes formas como el tiempo construya el sentido del ser o la verdad del ser, el horizonte trascendental o el mundo en tanto el esquema de construcción de la verdad, el ente puede mostrarse en un ser diferente. Si el tiempo se temporaliza bajo la prioridad del presente, entonces el ente se presenta principalmente en el horizonte de la presencia; tiene un sentido presencial, por ejemplo, como lo dado o lo que está-a-la-mano. Según Heidegger, el haber entendido al ser desde este sentido presencial y una hipostación de este sentido presencial (el haberlo entendido, por ejemplo, sólo como eidos y como idea) ha sido el error del pensamiento metafísico tradicional.

En la conformación de este punto de partida, Heidegger tuvo que seguir aún un largo camino. Así, por ejemplo, ha tratado de mostrar que el tiempo (como "temporalidad") no es un "principio" para la distinción de formas de ser; que más bien el tiempo y el sentido del ser son sólo "fundamento" en tanto fundamento abisal-infundado, que el sentido del ser es verdad como desvelamiento (Entbergen) y ocultamiento (Verbergen). Las diferentes formas de ser y las correspondientes categorías y existenciales no pueden ser obtenidas bajo la forma de una nueva analogía entis, a partir de un sentido rector del ser a través de la derivación y de la privación (como se dice en Ser y Tiempo). El esquema en el cual se diferencian está estratificado temporalmente y se estratifica históricamente siempre de nuevo; las distinciones decisivas son constelaciones epocales. Si se pudiera referir la distinción entre la representación de lo que está dado, el manejo de lo que está a mano y el existir, a una estructura formal-supratemporal del ser-ahí entonces la diferencia entre el mundo como dispositivo (Gesten) y el mundo como cuaternidad (Geviert) -es

decir, el mundo de los objetos y de los elementos determinados científica-técnicamente por una parte, y el mundo del arte, la religión y la política, por otra- puede ser sólo entendido como constelación epocal que, tras larga preparación histórica, condiciona nuestro mundo. El mundo, en tanto esquema de construcción múltiplemente estratificado de la verdad del ser, proporciona las vías en las cuales podemos encontrarnos con el ente en sus diferentes formas de ser (como elemento técnico, como obra de arte o de alguna otra forma). La epocalidad de este esquema no excluye el hecho de que en ella hayan constantes que se mantienen permanentemente. Si el acontecer de la verdad en su totalidad no conoce ninguna medida firme que podría ser supuesta a él (por ejemplo, un "Estado en sí"), resultan sin embargo -en la medida en que se construye un esquema, que desea ser utilizado en la obra- vinculaciones que no pueden ser ignoradas.

Al experimentar el pensamiento la verdad del ser como un esquema que crea vinculaciones, alcanza la dimensión en la que se forma la responsabilidad, es decir, la dimensión de lo ético y de lo político. Así, el pensamiento de Heidegger puede converger con las cuestiones candentes de nuestro tiempo. Pero este tiempo no está aún ejercitado en el pensamiento que de él se exige. Tiene que decidir permanentemente acerca de cómo ha de utilizar sus potenciales técnico-económicos, por ejemplo, qué responsabilidad tiene nuestro mundo frente al complejo de la investigación, economía y técnicas atómicas, si hay o no que poner ciertos límites a la futura investigación y técnica biológicas, si el arte debe o no y en qué medida tener cabida en nuestra vida, etc. Pero nosotros no sabemos solucionar estas cuestiones ni tampoco ellas están estructuradas en el ámbito específicamente político de instancias de decisiones. Si el pensamiento puesto en marcha por Heidegger busca desarrollar un preguntar obligatorio, entonces de ninguna manera puede fundamentar la obligatoriedad en la llamada "autenticidad" de la existencia aisladamente considerada y tampoco por cierto en una actividad violenta de grandes creadores, que rechazan toda cuestión acerca de la legitimación. Esta obligatoriedad tiene que ser fundamentada en el carácter de esquema del ser. La fatal malinterpretación del pensamiento de Heidegger reside, por ello, en la afirmación de que Heidegger, con su invocación a la verdad como sino (Geschick), deja librado al pensamiento a un historicismo irracional. Quien así argumenta no ha comprendido por qué Heidegger en sus obras posteriores evita palabras tales como historicidad e historia y en cambio habla, por ejemplo, del "destino" del ser o de la verdad. Precisamente Heidegger no piensa al destino desde la historia, que es distinguida de la naturaleza o de un llamado ser ideal, sino desde el estar enviado y destinado, que él entiende como un dar, que otorga su don al escapar y retirarse al mismo tiempo. La verdad es un dar de este tipo, pero precisamente a través de la construcción de un esquema. El discurso del sino (Geschick) trata de explicitar el carácter de esquema de la verdad del ser, que crea obligatoriedad. Naturalmente, el esquema no puede ser de un tipo tal que en él el mundo no puede permanecer. Las obligatoriedades que de él surgen pueden ser precisamente obligatoriedades para la modificación de lo existente. Pero no puede ser función del pensamiento proclamar un esquema existente fijado frente a otro esquema con miras a una meta de la historia o a una utopía. La filosofía queda en ridículo si, por ejemplo, ya hoy, en donde la biotécnica comienza a desarrollarse, quisiera fijar de una vez para siempre los limites que le han de estar impuestos a la biotécnica. La filosofía puede formular algunas reflexiones obligatorias acerca de cómo habrá de ser posible el arte en la civilización mundial futura, pero no puede pretender en una época de transición y de

inseguridad, prescribir a los artistas cuál ha de ser el arte al que ha de aspirarse en el futuro. No puede pretender saber lo que aún no saben los médicos, los biólogos, los juristas o los artistas. Pero puede desplegar estas cuestiones y mantener despiertas cuestiones que ya se han planteado, que no pueden ser acalladas y que cada vez se vuelven más urgentes.

Ahora bien, uno podría discutir la concepción según la cual en la tercera parte no publicada de Ser y tiempo se hubiera debido presentar algo así como aquel "principio especulativo" que, según la concepción de Hegel, puede transformar a la filosofía en ciencia de las ciencias: la temporalidad como principio de distinción y de orientación de todas las formas posibles del ser. Pero si Heidegger declara como fracasado el principio de Ser y tiempo y expresamente habla en contra de una filosofía como ciencia de los fundamentos, principios o esquemas de principios, en su obra última queda en todo caso algo así como una panhermenéutica. Esta se agotaría, hacia un lado, en la constatación de constelaciones histórico-fácticas; hacia el otro, en una interpretación no obligatoria, cuando no arbitraria o "profética", de estas constelaciones hacia otro futuro ("otro comienzo"). Ya no podría plantearse la cuestión acerca de la legitimidad de establecer de ésta o de aquella manera, por ejemplo, la constelación del arte y de la técnica o de la política y la tecnología. Con ello, después de la disolución de la filosofía en un panhermenéutica, ya no podría ni siquiera entrarse en la dimensión de lo político -de la decisión responsable acerca de en cuáles constelaciones nos ha de encontrar lo que es-. Por cierto que no puede haber ninguna duda acerca de que en los decenios posteriores a la publicación de Ser y tiempo, el pensamiento de Heidegger experimentó modificaciones (naturalmente, durante mucho tiempo el sentido de este cambio quedó oculto por el uso equívoco de la vuelta). En una forma simplificada, la conferencia "Zeit und Sein" -que ya en el titulo hace referencia a la tercera parte no publicada de Ser y tiempo- muestra qué es lo que realmente se modificó en el pensamiento de Heidegger (con respecto a lo que sigue cfr. ZSD 6 y s., 9, 16, 24, 10). La conferencia retoma la cuestión que determina en principio a Ser y tiempo -como lo demuestra la introducción a esta obra-: El ser es pensado como presente, desde la presencia habla el presente y por lo tanto el tiempo; es decir, hay que preguntar por el ser y el tiempo, por lo tanto, por qué, de qué manera y de dónde en el ser habla algo así como el tiempo. La cuestión acerca del "derecho a caracterizar al ser como presente", dice la conferencia, viene "demasiado tarde". "Pues, esta caracterización del ser hace ya tiempo que ha sido decidida sin nuestra participación o nuestro mérito." Podemos tomar esta caracterización sólo como aquella caracterización del ser que se ha vuelto obligatoria desde los comienzos del pensamiento occidental. Al igual que Ser y tiempo, la conferencia señala que "toda reflexión suficiente, simple y desprejuicida (puede mostrarnos) el estar-dado y el estar-a-la-mano del ente", la forma cómo su presencia puede ser (puede presentarse en un sentido "presencial"). Por lo tanto, el pensar al ser como presente tiene un sentido demostrablemente legítimo. Pero el ser se muestra ya en el estar dado, por una parte, en el estar-a-mano, por otra, de una manera diferente, como presente. También es posible constatar históricamente una "plenitud de cambios" de lo presente, a través de la indicación de que desde Parménides hasta Nietzsche y la tecnología moderna, ha mostrado al ser como presente de una manera muy diferente.

Que la cuestión acerca del derecho de Heidegger para caracterizar al ser como presente llega demasiado tarde porque esta caracterización hace tiempo que, de variada manera, es utilizada, no significa naturalmente que ella no tenga que ser sometida a discusión. Heidegger mismo no desea otra cosa; en su análisis del pensamiento de Nietzsche y de la

tecnología moderna, hasta cree poder mostrar que la caracterización del ser como presente se realiza finalmente en una manera que precisamente impondría la renovada discusión acerca de su legitimidad. En esta discusión habría que mostrar que la caracterización del ser como presente ha sido un sino (Geschick): esta caracterización oculta todas otras posibles caracterizaciones; oculta sobre todo, que esta caracterización que se ha vuelto decisiva era "adecuada al sino" (geschickhaft); la historia posterior reforzó aún más el ocultamiento originario. En su conferencia, delimitando el nuevo comienzo con respecto al comienzo de Ser y tiempo, dice Heidegger: "Sólo la eliminación de estos ocultamientos -esto quiere decir 'destrucción'- logra el pensamiento una visión transitoria en aquello que luego se desvela como el sino del ser." La "única vía posible", ya desde Ser y tiempo, para "pensar de antemano el pensamiento posterior acerca del sino del ser" es el pensar acerca de aquello que en Ser y tiempo "se presentó acerca de la destrucción de la teoría ontológica del ser del ente". Por cierto que esta delimitación frente al principio de Ser y tiempo no significa que la destrucción fenomenológica haya de obtener prioridad frente a la construcción fenomenológica (o la historia frente a la sistemática). Pero significa que construcción y destrucción se pertenecen más estrechamente que lo que pudo hacerse patente en Ser y tiempo, que, por ejemplo, los análisis del estar dado y el estar-a-la-mano no están orientados simplemente a "existenciales" ahistóricos, sino que permanecen incrustados en las luchas históricas por las vías en las que nos encontramos con lo que es.

La diferencia decisiva entre el nuevo principio y el principio de Ser y tiempo se pone de manifiesto cuando en la conferencia "Tiempo y Ser" se analiza de qué manera el tiempo pertenece a aquel ámbito en el cual el ser se determina como ser de diferente manera (como estar-a-la-mano, como estar-dado o como existencia, como objeto o elemento en la ciencia y en la técnica o como ser-obra en el arte, etc.). Ser y tiempo, se apoyaba en la suposición de que desde la determinación del ser como presente habla el presente y, con él, el tiempo. Ser y tiempo trató de distanciar por insuficiente la concepción tradicional del tiempo tal como fuera fundada por Aristóteles, y procuraba definir desde un nuevo principio la temporalidad del ser-ahí como la unión de la historicidad y de la temporalidad interna. A partir de la temporalidad del ser-ahí así definida debía luego intentarse el salto hacia un desarrollo de aquel tiempo que en tanto "temporalidad" hace comprensible la clasificación del ser en diferentes formas de ser, y pertenece por ello al "sentido" del ser. También la conferencia "Tiempo y ser" se distancia del concepto tradicional de tiempo (el tiempo como secuencia de puntos del ahora). Pero renuncia a crear "la" temporalidad del ser ahí y a partir de allí presentar "al" tiempo, que en esta temporalidad se temporaliza, como "temporalidad" y, por lo tanto, como el "fundamento" de toda comprensión del ser, como principio de la distinción y del orden de todas las formas posibles del ser. Efectivamente, en esta conferencia, Heidegger subraya que el ámbito en el cual se articula el sentido del ser ha de ser pensado no sólo como temporal sino también como espacial. Manifiestamente el tiempo como temporalidad no es el tiempo que conocemos (no es ni el tiempo definido tradicional o físicamente ni tampoco el tiempo de la existencia histórico-fáctica, sino más bien una indicación para delimitar recíprocamente las mencionadas formas del tiempo). También el espacio, pensado como tiempo-espacio o como campo de acción temporal del sentido o de la verdad del ser, no es el espacio que conocemos (ni el espacio de la geometría ni el llamado espacio "animado"). Heidegger llama a este espacio el "lugar preespacial en donde sólo hay un posible dónde". Con respecto al intento realizado en Ser y tiempo en el sentido de remitir la

espacialidad a la temporalidad (y llegar así a un fundamento unitariamente determinado o principio de "temporalidad"), se dice que "no es sostenible".

Pero, si la temporalidad ya no es más desarrollada a partir de la temporalidad del ser ahí, ¿cómo logra Heidegger hacer jugar algo así como el "tiempo" (algo así como un tiempo pretemporal, que conjuntamente con un espacio preespacial constituye aquel ámbito en el que el ser se articula en una pluralidad de formas de ser)? Heidegger dice que la representación conjunta del tiempo y del ser contiene "la indicación con miras a analizar el tiempo en su peculiaridad sobre lo dicho acerca del ser". Un acceso a lo peculiar de aquel "tiempo", que es pensado conjuntamente con el ser y que alguna vez fuera llamado temporalidad, no debe ser obtenido, pues, a través de la vía de una nueva comprensión de la temporalidad del ser ahí y del tiempo temporalizado en esta temporalidad, sino teniendo en cuenta cómo está en juego el tiempo en este sentido peculiar cuando el ser se divide en diferentes formas de ser, es decir, por ejemplo, la naturaleza es distinguida de la historia. Podría ser que el discurso de este tiempo peculiar (ser: presencia: "presente": "tiempo") o este espacio peculiar (el "horizonte trascendental" como ámbito, región, lugar) sea meramente "metafórico" cuando es referido a lo que, por otra parte, conocemos como tiempo y espacio, por ejemplo, como aquel tiempo con el que calculan los físicos o con el tiempo al que se refieren los historiadores.

Si se quiere evitar una metáfora poco clara (en la medida en que ello sea posible), entonces hay que analizar efectivamente el llamado espacio de acción del tiempo teniendo en cuenta cómo éste se muestra cuando se lleva a cabo la articulación de las diferentes formas de ser ¿No se transforma con este cambio hacia un análisis de este tipo también el principio del pensamiento? En su conferencia "El fin de la filosofía y la tarea del pensar", Heidegger habla de esta transformación y plantea la pregunta de si después de esta transformación del pensamiento el título de la tarea del pensamiento en lugar de "ser y tiempo" no debería rezar "despejamiento (Lichtung) y presencia". Como el ámbito de la articulación de las diferentes formas de ser en su estructura no ha sido nunca dilucidado suficientemente y ni siquiera ha sido nunca experimentado, Heidegger no desea designar este ámbito con el viejo nombre de Aletheia (desvelamiento o verdad del ser), sino dar a este tema de su pensamiento un nombre propio: despejamiento (el despejamiento como lo abierto, lo libre, el lugar para el ocultarse o el despejamiento del cobijar que se oculta). La estructura de este despejamiento ya no debe ser desarrollada recurriendo a un principio último sino apoyándose en aquello que hasta ahora se ha introducido en este despejamiento y de esta manera sigue determinando aún la experiencia de este despejamiento: la presencia. Hegel, al igual que Husserl -así lo expone Heidegger en la mencionada conferencia- conoce un principio de los principios del pensamiento. Desde este principio Hegel justifica la dialéctica, el movimiento mediador en el que la cuestión de la filosofía aparece en su presencia. De una manera totalmente distinta, para Husserl la fuente del conocimiento no es la mediación de lo diferente en la mismidad sino la intuición que se da originariamente con respecto a la cosa individual; pero, también la exigencia de llevar la cosa al último dato originariamente válido no es nada más que traer la cosa a la presencia. Pero ya desde Parménides la presencia ha tenido prioridad en aquello que es definido como el asunto de la filosofía. Esta prioridad de la presencia que es asegurada de diferente manera por un principio de los principios, oculta, sin embargo, lo más originario: el despejamiento, que es despejamiento del ocultarse y que no puede ser fijado unilateralmente en la presencia. A pesar de que hoy la filosofía desaparece en las ciencias y en la técnica y el fin de la

filosofía se convierte en el comienzo de la civilización mundial, en las ciencias y en las técnicas la orientación hacia la presencia sigue siendo decisiva. Así, la ciencia y la técnica, la civilización mundial, con la aparentemente antimetafísica fragmentación del "mundo" en complejos particulares del saber y del comportamiento, se muestran como metafísicamente fundamentadas (como fundamentadas en la prioridad que la presencia tiene en el despejamiento). Frente a esto Heidegger desea que se mantenga abierta la posibilidad "de que la civilización mundial, que ahora comienza, supere alguna vez la impronta técnico-científico-industrial como la única pauta para la residencia en el mundo del hombre por cierto, no a partir de sí misma o a través de sí misma, sino a partir de la disposición del hombre para una determinación que en todo momento, escuchada o no, habla en el sino aún no decidido del hombre". Sigue siendo tarea del pensamiento intervenir a fin de que quede abierta esta posibilidad. Este pensamiento es precisamente más obligatorio que todo el saber tradicional y habitual porque se pregunta por el despejamiento. Sólo la experiencia del despejamiento puede conducir a una obligatoriedad en la que el lugar del devenir obligatorio no queda sin ser pensado, tal como sucede en la aseveración metafísica de una obligatoriedad a través de Platón, Hegel o Husserl. "Sin la experiencia previa de la aletheia como el despejamiento, todo el discurso de la obligatoriedad y no obligatoriedad del pensamiento queda sin fundamento".

Pero, la experiencia de aquello que Heidegger llama el despejamiento no le es sólo arrebatado a toda la filosofía existente hasta ahora como lo no experimentado. Más bien, esta experiencia es preparada a través de un análisis concreto de la forma decisiva como nuestra época se representa el mundo. Para el Heidegger de la última época la cuestión acerca de cómo irrumpen la verdad y el mundo en el arte tiene prioridad: en cada gran obra de arte nos encuentra la verdad, el mundo surge para nosotros, pero de manera tal que la verdad y el mundo se retiran al mismo tiempo en su inagotabilidad y la obra de arte indica la propia inagotabilidad. Verdad como desvelamiento -como la simultaneidad del desvelar y el ocultar y, por lo tanto, como "despejamiento del cobijar que se oculta"- puede ser experimentada partiendo de la verdad tal como sucede en el arte, de acuerdo con uno de sus rasgos decisivos. Pero para Heidegger el arte es hoy arte en la época de la técnica. Con respecto a la ciencia y la técnica, Heidegger busca mostrar que ellas acentúan sólo el desvelar y por ello se orientan a la total disponibilidad de los objetos y elementos, conocen en todo caso al mundo como el mundo en torno de los elementos, hacen valer un retirarse en el ocultarse como la no disponibilidad que hay que superar. Si se absolutiza la referencia científico-técnica al ente, se quita entonces no sólo fundamento a las otras formas de referencia al ser; la referencia absolutizada no podría ser ya visible en sus aportes específicos y en sus limites. Heidegger cree poder mostrar que el comportamiento científico-técnico, de acuerdo con su orientación unilateral hacia el desvelar, ya no permite tendencialmente una referencia al no ocultamiento mismo (que es al mismo tiempo develar y ocultar). Pero, así el mundo, en tanto ensambladura de la verdad del ser tendría que derrumbarse si el comportamiento científico-técnico efectivamente se impusiera de manera absoluta; la dimensión más profunda de esta ensambladura (a la que remite toda gran obra de arte) ya no sería aprehendible.

La ensambladura (Gefüge) de la verdad del ser proporciona obligatoriedades acerca de cómo algo se nos encuentra en nuestra época. A cada moverse en esta ensambladura subyace naturalmente la cuestión que debería determinar todo pensamiento: Por qué hay algo y no más bien nada? Heidegger

procura mantener al pensamiento libre de toda respuesta dogmática a esta cuestión. La respuesta de la fe es mantenida a distancia; las respuestas metafísicas son rechazadas, sea que consistan, siguiendo a Leibniz, en la prioridad del ser frente al no ser o que, siguiendo a Schopenhauer, recomienden la orientación hacia una "nada". Heidegger analiza si la mencionada pregunta puede ser una pregunta por qué, un preguntar acerca de un fundamento. Pero también queda rechazada aquella actitud aparentemente antimetafísica -aunque en verdad seudometafísica- que no deja que se plantee esta cuestión, es decir, una antropología al estilo de Gehlen, que diferencia la forma humana de llevar a cabo la lucha por la vida de la forma animal pero que presupone que la vida es deseo de sobrevivir (mientras que, desde luego, podría ser una de las características del hombre el renunciar al querer vivir bajo ciertas circunstancias, en todo caso, el mantener en vigilia la última problematicidad de todo vivir y existir).

Heidegger piensa el presentarse del mundo, la ensambladura de la verdad del ser, como acontecimiento. Cuando habla de "acontecimiento", piensa, sobre todo, en que este acontecimiento introduce en su "propio", lo que es, de diferente manera. Pero esto significa que, por ejemplo, el hombre -tal como ya lo subraya Ser y tiempo- puede ser y no ser en su propio (Eigenes), que puede ser auténtico y no auténtico. El filosofar que se dedica al acontecer de la verdad y del mundo tiene que poder contribuir al equipamiento en las esferas del respectivo ser propio y auténtico. Ser y tiempo confirma, por lo tanto, que el análisis "formal" existencial tiene un presupuesto existencial en el hecho de que el filosofante tiene que tener comprensión para la orientación hacia el existir "auténtico", a fin de que el equipamiento le pueda ser accesible. Por lo tanto, en el sentido de Heidegger, un pensamiento no carece totalmente de presupuestos. Más bien presupone, perfectamente, que debe aspirarse a una objetividad -una piedra no se nos debe presentar como una persona, una persona no debería ser tratada como una piedra. Presupone también que las conexiones del saber, los complejos del actuar y del crear, tienen que respetar las normas que valen para los distintos ámbitos. La orientación del pensamiento hacia el acontecimiento, que introduce a todo en su "propio", parte del hecho de que no todas las posibilidades del poder ser son equivalentes, de que más bien el mundo debe estar conformado de manera tal que puede desarrollar de manera óptima sus posibilidades. Hasta parece que Heidegger, en el pensamiento de su última época, elabora un curioso optimismo sobre el presupuesto de que el ente deberla agotar sus posibilidades. Al cumplir sus 70 años, expresó -no como "la palabra de un profeta" pero sí como la "suposición" de un pensador- la siguiente opinión: "No puede haber ninguna decadencia del hombre sobre esta tierra porque conserva y ha ahorrado la plenitud originaria e inicial de su querer y su poder.

Si hoy se intenta captar el pensamiento de Heidegger, ello no puede hacerse desarrollando aún más los principios de Ser y tiempo o tratando de hacerlos sostenibles a través de la corrección y la complementación; e igualmente será infructuoso tomar el proyecto posterior de una historia del ser y querer ampliarlo. Más bien, el pensamiento de Heidegger tiene que ser captado allí donde ofrece análisis concretos (por ejemplo, acerca de la constelación de arte y técnica) y, con la realización de tales análisis concretos, pone nuevamente en discusión la esencia de la filosofía. Si se toma el pensamiento de Heidegger de esta manera, no es posible evitar entonces la cuestión de saber si este pensamiento no está guiado por determinadas perspectivas que distan mucho de ser evidentes. Así, hay que volver a plantear a Ser y tiempo la pregunta de si sus análisis del mundo en torno y del estar-a-la-mano no están orientados por una perspectiva de artesano

y zapatero que se formara alguna vez históricamente pero que, mientras tanto, ha sido desplazada de nuestro mundo. Efectivamente, todas las invocaciones de la "formalidad" del análisis existencial no pueden evitar la pregunta de si entonces el análisis de la existencia auténtica, de su avanzar hacia la muerte y del querer-tener-conciencia no está acuñado por una perspectiva religiosa (cristiana o cristiano "secularizada"). Al pensamiento del último Heidegger hay que preguntarle si no convierte acaso en tema de manera especial no sólo al arte sino también, a través de un análisis del arte y especialmente de la poesía o de la constelación de arte y técnica, obtiene el hilo conductor para su análisis de la verdad del ser y con ello, también de la esencia del pensamiento.

Si se toma al pensamiento de Heidegger desde el análisis concreto, tal como Heidegger lo ha desarrollado, es posible entonces comprender este pensamiento como una contribución a una filosofía que interpreta "hermenéuticamente" al mundo -el contexto de las maneras como el ente se nos da- y teniendo en cuenta su ensambladura. Un filosofar de este tipo habrá de partir siempre de determinadas esferas del mundo y tendrá que dedicarse a determinados ámbitos con especial énfasis. Con esta unilateralidad del punto de partida y de la dedicación, ¿no habrá de volverse también unilateral toda la filosofía? Y, ¿no tiene el filosofar que formular un principio último para no hundirse en un fluctuar de esferas del mundo que se muestran vagamente y preguntar acerca de la legitimación de las formas especificas del acceso a aquello que es? En la conferencia "Tiempo y ser" y en otras partes, parece desarrollar sólo la estructura formal de la verdad del ser o del "despejamiento" (es decir, el acontecimiento con respecto al cual, en última instancia, lo único que puede decirse es que acontece, que coloca al ente en lo que le es propio). Sin embargo, por una parte queda por preguntar si esta estructura realmente es tan formal, si más bien no es vista unilateralmente desde un bien determinado punto de partida (desde el acontecer de la verdad en la constelación del arte y la técnica). Por otra parte, manifiestamente Heidegger puede discutir la cuestión decisiva de una manera obligatoria sólo si no habla formalmente de acontecimiento sino si piensa la verdad del ser en la forma de un acontecimiento, que también puede mostrar concretamente que el arte pertenece a nuestro mundo y no debe absolutizar la relación técnica con el ente. ¿Se puede seguir hablando aún de la verdad del ser como un esquema si uno cree que tiene que renunciar a un principio último de clasificación y orden? ¿Y no sigue estando siempre Heidegger en el camino hacia un principio de este tipo cuando, si bien es cierto que ya no establece la temporalidad como este principio pero, sin embargo, desde el tiempo y el espacio piensa un principio tal? En sus análisis del "fundamento" (Grund), del "abismo" (Abgrund) y del "no fundamento" (Ungrund) Heidegger ha abandonado expresamente la forma de querer desarrollar la filosofía para transformarla en ciencia a partir de un principio especulativo. Lo que fácticamente hace es lo único que la filosofía "hermenéutica" puede hacer: desde las esferas individuales de una periferia (que históricamente se modifica) pensar hacia un centro especulativo, hacia un centro que, sin embargo, desde diferentes puntos de partida se muestra cada vez de una manera distinta y nunca puede ser definido definitivamente, de manera concluida.

Al tratar el filosofar de discutir obligatoriamente cuestiones vinculadas con la conformación de la "civilización mundial" penetra en una dimensión que es "política" en el sentido amplio de la palabra. Naturalmente, en esta dimensión entra el filosofar sólo si conserva en sí mismo aquella bilateralidad cuya tensión polar Heidegger llevara hasta la oposición entre ciencia y pensamiento: el filosofar no

debe diluirse en el trabajo de las ciencias particulares y ni siquiera escindirse en sus disciplinas particulares; desde esta escisión tiene también que volver a la cuestión en cuyas constelaciones se encuentran las esferas individuales del mundo; tiene, pues, que recoger la orientación "metafísica" en el todo del ente de manera modificada, en una hermenéutica amplia desde el punto de vista de su principio. Mientras que en los dos últimos siglos la quiebra con la tradición y la irrupción de una nueva forma de la conformación del mundo condujeron a que la orientación hacia el futuro confiada en el progreso o revolucionaria y la conservación histórico-estética del origen, conservadora o también restaurativa, se enfrentaran recíprocamente, hoy parece que la orientación hacia el futuro es la que recibe el acento más fuerte. Pero esto no sucede casualmente: en los últimos decenios, la historia de los diferentes pueblos y culturas se ha desarrollado muy concretamente hasta transformarse en una historia universal unitaria; lo que de esta manera puede formarse, es decir, una civilización mundial, está signado en medida creciente por un poder de disposición científico-técnico que hasta ahora era desconocido; no sólo puede ahora la humanidad, por primera vez, destruirse a sí misma sino que también puede, en pocos decenios, mediante las nuevas ciencias y técnicas, modificar la imagen de la tierra; esta transformación se lleva a cabo necesariamente bajo la coacción de asegurar la supervivencia de la humanidad frente al hambre, la guerra y los peligros del mundo técnico; en todo caso, la formación de la civilización mundial parece ser la tarea decisiva y con ello el futuro, con sus peligros y oportunidades, se va imponiendo inconfundiblemente al hombre. Pero con esto aparece en el trasfondo nuevamente la antigua polarización: versión hacia el futuro o conservación del origen; cada vez es menos fecundo el intento de distinguir, teniendo en cuenta esta polarización, entre un pensamiento signado, por ejemplo, "marxistamente" o "hermenéuticamente". Pero en la nueva versión primordial hacia el futuro se muestra nuevamente una polarización: por una parte, se contrapone crasamente el futuro al presente, aún cuando sea tan sólo en vagas utopías y protestas emocionales; por otra, se confía en las "coacciones objetivas" de los distintos ámbitos de la civilización mundial y, a partir de ellas, se pretende controlar científicamente también el futuro (aspirando, en una superstición de la ciencia, a una futurología que demasiado a menudo se comporta con respecto a la futuronomía, que es la única a la que debería aspirarse, como la astrología con respecto a la astronomía). Desde esta polarización y desde el intento de no permitir que la versión hacia el futuro se transforme en huída hacia el futuro, tiene que se determinada la relevancia política de la filosofía.

Cuando la filosofía cae en una dimensión en la que se roza con la política, naturalmente no es entonces politizada: ni se ata a las tendencias políticas dadas previamente ni asume la tareas especificas de la política (construir posiciones de poder e instancias para decisiones acerca de cuestiones vinculadas con la formación de la civilización mundial). Heidegger -dentro del nuevo comienzo después del fracaso de Ser y tiempo- señaló insistentemente la vecindad entre filosofía y política, no analizó las tareas de la política en la forma genuina que lo había hecho con respecto a las tareas del arte. En ninguna parte muestra en detalle lo que realmente sucede en el ámbito político. Así pues, como falta el análisis exacto de cómo en el ámbito político tiene que ser construida la "verdad del ser", no puede suceder que precisamente desde esta manera específica del acontecer de la verdad y de la estructura del mundo se aclare la estructura misma del acontecer de la verdad. Así tiene también que faltar una asunción de los esfuerzos para aclarar de una manera "ideológico-critica" la

conexión del filosofar con las tendencias políticas y también la investigación de los presupuestos y prejuicios políticamente relevantes del propio pensamiento.

IV

Al final de estas reflexiones debería estar la cuestión de si es o no correcto el esbozado camino de Heidegger que conduce el pensamiento a una dimensión política. Antes de dar respuesta a esta pregunta, hay que señalar que siempre la filosofía, de manera diferente, se ha visto conducida a la dimensión política. El mundo, nos cuenta Platón en su diálogo sobre el político recurriendo a un mito, se desliza siempre en un movimiento de decadencia; la política tiene como tarea invertir este movimiento y volver a poner las cosas en orden; pero la filosofía, que apunta a lo eterno y lo permanente, tiene que ayudar a encontrar la medida de la acción. Dos milenios más tarde, Kant habla de la necesidad de una inversión que tendría que ser puesta en marcha por la filosofía, de una revolución del tipo de pensamiento. Hegel y sus sucesores refieren esta revolución del tipo de pensamiento a transformaciones concretas en el ámbito político y religioso. La ciencia de las ciencias, tal como Hegel la concebía como respuesta a los desafíos de la revolución y de la historia que se había puesto en movimiento, se ha mientras tanto escindido; así, en la actualidad, las diferentes ciencias, técnicas y formas de comportamiento del hombre están inmediatamente ligadas a tendencias históricas (políticas, religiosas, ideológicas).

En esta situación, ¿no tiene la filosofía, en tanto científica, que limitarse a controlar el funcionamiento de los diversos procesos científicos y técnicos? ¿No tiene acaso que dejar librada la recepción de los diferentes procesos en el todo de la vida a una praxis, que debe ser estrictamente distinguida de la teoría y la ciencia? Así reza, en todo caso, en numerosas variaciones, la propuesta de solución de la filosofía "neopositivista" o "analítica" que, dentro de esta concepción, trata de recoger la herencia de la filosofía y de las ciencias sociales modernas. De otra manera cree el neomarxismo poder criticar o legitimar teorías y técnicas refiriéndolas a la praxis y la praxis, a su vez, a un sujeto social relevante. La polémica de los filósofos y de los científicos no podría ser solucionada de una manera puramente filosófica o científica ya que sólo es un reflejo de la polémica social; si el determinismo histórico y el mito del proletariado han desaparecido, queda como cuestión rectora tan sólo la de saber cuál es el portador relevante de los procesos históricos ("revolucionarios"). Heidegger sostiene, frente a estas posiciones, una tercera posición diferente: él no desea ni separar la teoría de la praxis y tan sólo practicar piecemeal technology (más bien descuida demasiado esta última) ni desea establecer una vinculación entre teoría y praxis legitimando a esta última desde un sujeto relevante. Busca, más bien, esquivar el tradicional problema de teoría y praxis procurando determinar de una nueva manera desde el estar-en-obra de la verdad, las constelaciones de teoría, praxis, poiesis y, dentro de la teoría, también las diferentes formas de "teoría".

En este caso, para él, la filosofía no es ciencia y si la ciencia es siempre un saber bajo determinados presupuestos y la filosofía precisamente ha de expresar los presupuestos de una manera radical y universal, entonces efectivamente una filosofía científica es una contradicción en sí misma. Pero la filosofía llega a la dimensión política (como "pensamiento", tal como dice Heidegger); en esta dimensión, la autodistinción con respecto a lo político en sentido estricto (o también de lo poético) se transforma en tarea de la filosofía. Por lo tanto, la filosofía no sólo convierte a lo político en su objeto sino que es filosofía política ("práctica") al alcanzar ella, por sí misma, la dimensión política, práctica. Si mirando retrospectivamente lo aquí dicho y recordado se vuelve

inmediatamente claro que Heidegger, en la vía de su pensamiento, ha analizado demasiado poco esta referencia de su filosofía a la dimensión política, pero en cambio, de una u otro manera, ha realizado pocos pasos legítimos en el ámbito de lo político, entonces en esta intelección reside, al mismo tiempo, la invitación a llevar a cabo de una manera más reflexiva y explícita, la relación de la filosofía con la política.



Pensamiento e Historia

Apuntes a partir de la cuestión de Heidegger y el nazismo

Omar Vecchio

Recientemente la cultura europea ha vuelto a ocuparse de aquello que, a ojos de los contemporáneos, aparece como el enigma de la adhesión al nazismo de Martin Heidegger. La cuestión, más allá del sensacionalismo periodístico, se presta a alguna profundización que queremos intentar; no antes, sin embargo, de haber recorrido la documentación relativa al debate en Italia.

Todo ha comenzado con la publicación, en Francia, del volumen Heidegger y el Nazismo (ed. española, Barcelona, 1989), en el cual el autor, Víctor Farías, sostiene y documenta la tesis de que el filósofo alemán no habría dejado nunca de ser un secuaz de la ideología nazi. En efecto, desde siempre se sabe que en 1933, en el momento en que llega al poder en Alemania el partido nacional-socialista, Heidegger es elegido rector de la universidad de Friburgo y pronuncia un famoso discurso titulado La auto-afirmación de la universidad alemana, en el que, entre otras cosas, a propósito del nuevo curso alemán, se dice. "La majestad y la grandeza de esta irrupción la entendemos por entero recién cuando nos dirigimos hacia aquella honda y amplia disposición reflexiva desde la cual expresó la antigua sabiduría griega la palabra (...) todo lo grande se yergue en la tormenta". Sin embargo, al año siguiente dimite de su cargo, lo que parecía demostrar su apartamiento respecto a la consolidación del Reich hitleriano. Farías, en cambio, subraya que Heidegger permanece inscrito al partido nacional-socialista hasta su

caída, comprometiéndose activamente, y llega hasta entrar en el terreno de su pensamiento declarando: Martin Heidegger era lo que se podría llamar un nazi espiritualista; lo que los propagandistas nazistas decían del "Blut und Boden", la sangre y el suelo alemanes, él le decía a propósito del espíritu y de la lengua alemanes (...) Quería una segunda revolución de orden espiritual paralela a la política (...). Verdaderamente ha buscado un fundamento filosófico para el nacional-socialismo.

En estas líneas se sintetiza ya todos los términos del enjuiciamiento, las cabezas de proceso: excluida inicialmente la eventualidad de cualquier profundización teórica, se detienen en la superficie, y ni siquiera en esta superficie logran encontrar algo comprometedor, sino arrimándola groseramente al presunto verbo nazi, sobre el cual ya de décadas está decidido el juicio. Los intentos de defensa que se han sucedido no han pretendido, de hecho, dudar de tal juicio, cuanto distinguir el pensamiento heideggeriano de ese verbo horrendo, separando artificiosamente ética y filosofía, en la medida en que nuestro autor tuvo la desdicha de convivir con la Alemania del III Reich.

Gianni Vattimo, en La Stampa, habla directamente de incoherencia: la doctrina de Heidegger no tiene nada que hacer con el nazismo, su práctica política y moral sí. El mismo día, en las páginas centrales de La Republica, Pier Aldo Rovatti, mientras exalta los efectos de la libertad del pensamiento heideggeriano, denuncia la ilusión, la "síndrome" del gran profesor alemán; mientras precisa que si Heidegger ha pensado en alguna "superioridad" filosófica del pueblo alemán, tenía en mente sobre todo a Hölderlin y la indicación hacia un pensar-poesía no exento de tragicidad que encontraba en sus versos, pone en guardia contra el "síndrome de verdad" que se anida en la idea misma de filosofía, doliéndose que no exista una caución tranquilizante, un antídoto filosófico, visto que las "contradicciones" de Heidegger nos hacen ver cuán peligrosa y mistificante puede ser una cercanía muy estrecha entre filosofía y realidad histórica. Lo que es como dolerse de no-poder-impedir a los intelectuales comprometerse partidistamente en la historia con la parte equivocada. Bien entendido, nadie se duele si el intelectual se hace "orgánico" y actúa en nombre de aquellos ideales tan poderosamente vencedores desde hace al menos dos siglos: libertad, paz, igualdad, democracia, progreso, racionalismo, humanitarismo; pero si un intelectual se compromete contra la corriente, entonces hay que correr a los refugios y proferir anatemas contra el mal compromiso. De dónde a nadie es dado el levantarse a protestar contra afirmaciones que fundamentalmente niegan a un pensador el derecho de tomar posiciones siguiendo la naturaleza propia y el propio pensamiento; ni nadie podría descubrir en esto la más obtusa contraposición a una configuración rigurosa en la historia del propio proyecto intelectual: el desprecio por la cultura, está decidido desde siempre, es nazi. Si tal es hoy día el nivel de libertad de discusión, por cierto que es preferible en su coherencia (en la misma página de La Republica, un poco más arriba) la "requisitoria" de Jürgen Habermas, el cual, sobre las posiciones anti-irracionalistas del Lukacs del Asalto contra la Razón, precisa que el pasado nazi de Heidegger no es, en realidad, externo a su pensamiento filosófico y condena las "respuestas seudorevolucionarias" suyas y de Schmitt, de Benn, de Jünger, en nombre del proyecto incumplido, no fracasado, de emancipación del hombre formulado por la Ilustración.

Destino y Técnica

El mismo 24/10 también Vittorio Mathieu, en II Giornale, se ocupaba del caso Heidegger, proponiendo una defensa en términos bastante correctos, que llega a aludir a las raíces de los mitos nacionalsocialistas: Heidegger fue atraído por la retórica "de la sangre (alemana) y

del suelo", cultivada por lo nazis. Pero los nazis no la habían inventado; la habían tomado de los románticos políticos, que interpretaban a su modo una tradición. Su conclusión, sin embargo, no sale del tipo de la defensa por distinción forzada: ...admitido que la ideología nacional-socialista sea algo, la filosofía de Heidegger es auténtica y no tiene absolutamente nada que ver con aquélla. En todo caso, es ya positiva aquí la admisión de la eventualidad de alguna consistencia ideológica del nacional-socialismo.

También el semanario católico II Sabato interviene en el debate por sus buenos dos números consecutivos y, estamos obligados a notar, en ambos casos con notable agudeza: el nazismo fue muy otra cosa que un bloque monolítico (...), es necesario reconocer que hombres incluso de alta estatura intelectual y moral saludaron en los primeros años su advenimiento; casi como para responder a la siguiente pregunta del redactor que, entre obvios lugares comunes, de algún modo abre un respiradero a la problematicidad: el affaire Heidegger repropone el tema de un horizonte cultural y de pensamiento que germinó en Alemania a comienzos de siglo y del cual el nazismo fue un producto bárbaro. ¿El éxito del nazismo, su atrocidad, legitima un juicio de general barbarie que involucre itinerarios intelectuales y adhesiones más o menos convencidas y oportunas? En el número siguiente escribe Carlo Sini (quien, por lo demás, se permitió en 1983 publicar y utilizar para su curso universitario un ensayo poco conocido de Alfred Baeumlcr, de antes de llegar a ser el ideólogo del nazismo); la contribución fundamental del profesor milanés es la invitación al cuidado y a la serenidad intelectual sobre una cuestión demasiado compleja y además trágica como para desembrollarla emotivamente en pocos compases. Lanzar acusaciones genéricas de "nazismo" (el cual se asocia inmediatamente en el imaginario colectivo con los campos de exterminio) equivale a operar un linchamiento moral y no un análisis crítico.

En L'Europeo del 7/11/87 de nuevo Vattimo plantea el problema no peregrino del nazismo como destino: es verdad que su idea de que la existencia sea siempre "lanzada" en un horizonte histórico-lingüístico se prestaba a ser interpretada como una apología del orden social existente: el nazismo para los alemanes, el comunismo para los rusos, la organización capitalista para los norteamericanos, parecían un "destino"... ("II maestro cattivo"). Tema retomado por Emanuelle Severino en la entrevista publicada en Panorama del 8/11: si el fundamento último de la realidad es dejar hacer los acontecimientos, no hay nada que hacer contra el acontecimiento nazismo (...); para Heidegger es siempre conceptualmente válido un nudo que se remonta a Hegel: en un individuo no tiene sentido ponerse en contra del propio tiempo. Así como por Nicola Abbagnano en II Giornale del 20/11, en el artículo "Un raggio di luce": acaso la aceptación que Heidegger hace del nazismo que imperaba en Alemania en su madurez no fue otra cosa que el reconocimiento de un destino, que sólo el destino mismo pudo cambiar.

La mayoría de las intervenciones examinadas parecen captar no reduccionísticamente la complejidad de este concepto heideggeriano, que no puede de modo alguno ser confundido con fatalismo o pesimismo o alguna posición interna a la querella metafísica sobre el libre arbitrio de la creatura. E igualmente, la casi totalidad de los insignes articulistas relaciona justamente el carácter de destino del acontecimiento nazi con aquél más esencial y general del advenimiento de la técnica. Por ejemplo, Severino, en la entrevista citada: Heidegger (...) dice que la "movilización total" de la que habla Jünger (...) es el terreno del nacional¬socialismo. Heidegger ha visto siempre el nazismo como una de las formas más rigurosas en las que se expresa la esencia de la civilización de la técnica. O bien Umberto

Galimberti: lo que Heidegger vio en el nacional-socialismo fue el primer surgir de esa dimensión, que luego devendrá mundial, constituida por el despliegue total de la técnica. Ahora bien, indudablemente ante este advenimiento Heidegger no se plantea con una actitud crítica moral; en 1959 escribe: lo que es verdaderamente inquietante no es que el mundo se transforme en un completo dominio de la técnica. Mucho más inquietante es que el hombre no esté en realidad preparado.... Cierto, empero Heidegger no es propiamente un fautor de este recodo epocal; dice en efecto, perentoriamente: es necesario refutar el equívoco que supone que yo esté contra la técnica; pero agrega: en la técnica, quiero decir en su esencia, veo que el hombre está bajo una potencia que lo desafía y frente a la cual no es más libre.

En el conjunto, a nosotros nos parece poder destacar a este propósito una maniobra, tal vez inconsciente, de este tipo: Heidegger habría visto siempre la relación entre el nazismo y la civilización de la técnica, "destino" no auspicioso; esto lo substraería de derecho a la acusación infamante de pensador nazi. La defensa aquí, de nuevo, está fundada sobre la distinción entre nuestro filósofo y la malvada ideología nazi. No obstante, aquello de lo cual un tal opinar no se da cuenta es que, al inicio, Heidegger vio propiamente en la revolución nacional-socialista una posibilidad única, consistiendo la verdad íntima y la grandeza de este Movimiento en el encuentro entre la técnica asumida en dimensiones planetarias y el hombre moderno; estas palabras son de 1935. En la entrevista con Der Spiegel de 1966 el filósofo alemán dice: en 1936 comenzaron mis lecciones sobre Nietzsche. Todos aquellos que tenían oídos para entender entendieron que ésta era una discusión con el nacional-socialismo.

El hecho es que, en una primera fase, Heidegger considera de verdad que con el nacional-socialismo se dé históricamente la posibilidad de conquistar una "relación suficiente", esto es, adecuada, con la esencia de la técnica, como se explicita agudamente en el artículo, en nada defensivo, de Stefano Zecchi, "Affascinati dal 'grande indietro'", en II Giornale del 20/11/87: ...no hay duda de que enseguida encontró insuficiente (sólo insuficiente) la acción política nacional-socialista (...) El nacional-socialismo –dice todavía en el 66- marchaba sí en esta dirección; pero esa gente era demasiado desprovista desde el punto de vista del pensamiento... Zecchi se siente además en el deber de precisar que Heidegger no ve ningún otro sistema político en grado de afrontar la cuestión esencial, llegando a afirmar, en la entrevista del 66: No estoy convencido que sea la democracia. Con lo que Zecchi entiende mostrar el espíritu reaccionario, si bien genial, de este intelectual, emparejado a Ezra Pound y Gottfricd Benn, Céline y Jünger y no pocos otros. Fascinados por el "gran regreso", como decía de ellos Klaus Mann...

Aparte de la contextualización moralista, Zecchi dice cosas particularmente correctas, acaso justamente porque no quiere defender a Heidegger sino invitar –lo que de veras es notable- a buscar la comprensión de ciertos recorridos intelectuales extraviados, incluso en su negatividad. Por cierto, no es igualmente correcto preguntarse si, para Heidegger, Hitler podía ser aquel dios que, sólo él, nos puede salvar, según la expresión heideggeriana; aquí Zecchi va a la zaga de la vulgaridad de Otto Poggeler: este dios o "semidiós" es concebido por Heidegger según el modelo del Cristo de Hölderlin y le aparece, por consiguiente, como un héroe fatal a nosotros destinado. Si Heidegger, observa Poggeler, hubiese recordado el Credo de Nicea (donde, entre otras cosas, se dice que Cristo es como el Padre y no "sometido al destino"), habría tenido dificultades para aplicar tal modelo a Hitler. Estas son estupideces, refinadas y elaboradas estupicedes; la exaltación de un guía (Führer) por parte de un cierto

Heidegger es equívoca, pero se puede interpretar menos fantasiosamente.

Para permanecer en nuestro problema específico y cerrar esta primera parte, podremos decir justamente lo contrario de Vattimo en el artículo "Il pensiero di Heidegger più forte di chi lo accusa"; Heidegger mismo se malentiende, cuando cree poder aliar su revolución con la de Hitler. No fue de hecho Heidegger quien se malentiende respecto del nacional¬socialismo y de las posibilidades que éste abría, sino que fue el nacional-socialismo el que malentendió su tarea y quemó, en el propio naufragio populista, lo que nosotros entendemos como la posibilidad de poner resolutivamente la cuestión del valor después del nihilismo. En todo caso el profesor alemán, incluso frente a la manifestación histórica de esta inadecuación esencial, de esta fatal incapacidad nazi, no comete para nada el error de abandonarse al resentimiento; con las lecciones sobre Nietzsche intenta una discusión con el nacional-socialismo; obsérvese, no contra, sino con el nacional-socialismo. Si hoy está decidido que una discusión tal no se puede abrir, porque no se admite ninguna dignidad de interlocutor en la criminal ideología nazi, todo el trabajo ético y teórico de Heidegger, más allá de forzadas contraposiciones, se escapa fundamentalmente.

Etica y filosofía

En lo que se ha dicho hasta ahora son ya reconocibles las posibilidades de las varias partes en esta especie de triste proceso a Heidegger. La línea de la acusación, que tiene su exponento más lúcido en Habermas, se liga a la originaria dureza post-bélica del juicio de Theodor Adorno: ¿Heidegger? No es necesario dedicar a su pensamiento un análisis específico y temático. Su lenguaje filosófico, verdadero y propio testigo de cargo, lo denuncia pesadamente. Es una jerga de rasgos inequívocamente fascistas. No más de cinco años, y el pensamiento de Heidegger será completamente redimensionado. Aparte de la falacia de la profecía, la posición véteromarxista es rigurosa. Los intelectuales alemanes de tendencia liberal (Hannah Arendt y, en parte, Karl Jaspers), en cambio, son propensos a conceder atenuantes con la tesis: de una parte su pensamiento, cuyo valor y cuya originalidad no pueden ponerse en duda, de otra su error, humano y en definitiva privado, aunque grave. Aquí estamos ya en la línea defensiva por distinción que, entre los italianos, tiene en Vattimo su más apasionado sustentador; pero ahí están también Mathieu y Humberto Galimberti: ¿pero a la filosofía corresponde la tarea de testimonio existencial? Y, en defecto de ésta, ¿debemos desconocer intuiciones y pensamientos? Y muchos otros aún.

En este panorama defensivo más bien homogéneo es preciso señalar la peculiaridad del bello suelto de Ugo Volli, que hasta ahora conocíamos sólo como crítico teatral: "Proccesiamo anche questi?", en el Europeo del 7/11/87. El tono aquí, como está bien que sea, está más próximo a la requisitoria antifascista que no al tipo común de defensa, aquí como ya en la intervención de Zecchi. Desda nuestro punto de vista, en realidad es bastante más lesivo para la figura de Heidegger, hombre y pensador, el fundar su defensa sobre la distinción entre actitud ético-histórica y pensamiento teórico, que el considerar estrictamente asociadas la gravedad de las proposiciones intelectuales y la intervención socio-política, aunque sea para rechazar ambas como no correspondientes a la propia visión del mundo. Esto no significa, evidentemente, reducir Heidegger al nazismo, como comprender en su contexto epocal el significado de una precisa opción, sin contaminar esta indagación con prejuicios éticos privados y subjetivos. El riesgo en realidad grande es perpetuar, incluso en el ámbito de las aproximaciones periodísticas, un grave y común equívoco hermenéutico respecto de la ontología

heideggeriana: esto es, que no obstante las óptimas intenciones existenciales de Ser y Tiempo, aquélla, de algún modo, deja aparte lo contingente por un interés metafísico no humano. Es ésta, por ejemplo, la opinión de Nicola Abbagnano en el artículo citado: la filosofía de Heidegger ha querido decididamente, ya en su primera, ya en su segunda fase, reducir la vida cotidiana del hombre a una apariencia secundaria y fugaz que no puede tomarse en serio. De esta filosofía pueden, por ello, aprehenderse muchos aspectos importantes de la vida. Pero no se puede, a partir de ella, llegar a comprender el valor humano de la vida misma. Cómo y porqué la ontología heideggeriana no excluya de hecho la atención esencial a la contingencia humana, en un sentido, empero, absolutamente no humanista, es tema demasiado complejo y específico para enfrentarlo ahora; podemos solamente citar la precisa respuesta del mismo pensador alemán a este preguntar equívoco: ... la idea de fondo de mi pensamiento es exactamente ésta: el Ser, y por tanto la relatividad del Ser, necesita del hombre; y viceversa, el hombre es solamente en cuanto está en la relatividad del Ser. En consecuencia, la pregunta hasta qué punto yo, ocupándome del Ser, he olvidado al hombre, podría ser cancelada. No se puede poner cuestiones acerca del Ser sin poner cuestiones acerca de la esencia del hombre. Resulta, por consiguiente, de la máxima gravedad teórica, además de ética, escindir para los propios fines la existencia y la esencia de Heidegger.

Retornemos a Volli, quien, en su intervención, hace un discurso general sobre la "derecha" y no cita siquiera propiamente a Heidegger, sino subraya bien cómo ciertos intelectuales no se han encontrado por casualidad en el lado negro de la barricada. Son herederos de De Maistre, de Nietzsche, de Vilfredo Pareto, de una tradición de grandes reaccionarios que se han esforzado por perpetuar en el nazismo y también después. La conclusión no es muy lejana en el tono de la de Zecchi en "Affascinati del 'grande indietro'": adversarios, entonces, no culpables; con los que discutir y a los que enfrentar por aquello que han buscado coherentemente ser: en "revuelta contra el mundo moderno". Pero el texto de Volli en su conjunto, la franqueza con que se habla de la cultura de "derecha" y de su ineludible dignidad, son notables de verdad. Además se capta agudamente la contraposición entre Györyi Lukacs y su análisis despiadado y estalinista del "irracionalismo" como raíz del nazismo, y Benedetto Croce, para quien los fascismos habían sido incidentes, no tenían raíces en el cuerpo profundo de Occidente. Por consiguiente, una cultura fascista o, peor, nazi, propiamente no ha existido. El primero, en su "estalinismo", ve bien la naturaleza del propio enemigo, desde el punto de vista teórico y político, aunque, obviamente, para condenarla; el segundo niega la peculiaridad de esta naturaleza, niega dignidad intelectual a un cierto tipo de corrientes políticas, ostentando una obtusidad cobarde particularmente insoportable.

Muy diversa, la defensa de Severino, en la entrevista a Panorama: si, como acontece, se refuta toda definitividad de la verdad, ¿entonces, qué valor tiene la condena de la violencia, y por tanto de la violencia nazi? (...) La violencia condenada es la violencia derrotada (...). El error político viene a equivaler al modo de pensar y de actuar del vencido. El genocidio es error político y ético porque sobre la tierra ha vencido el tipo de sociedad que lo rechaza (...). La crítica que ciertos sectores de nuestra cultura hacen a la violencia nazi es la crítica de la violencia enmascarada a la violencia explícita. El discurso severiniano es aquí complejo y remite evidentemente a sus vastos y originales horizontes de pensamiento; para lo que estamos diciendo, nos importa notar que una tal toma de posición, que a alguno aparecerá poco más que paradójica y provocativa, tiene el mérito de plantear la

cuestión en forma prospectiva, rompiendo con las categorías fundamentales que, más o menos ocultamente, mueven siempre y siempre anticipadamente deciden cualquier argumentación nazi-fascista. Si nuestra contemporaneidad fuese por lo menos capaz de enfrentar la discusión a partir de tal prospectividad, si bien para llegar infaltablemente a esa condena que hoy la época nos destina a proferir respecto de nuestro reciente pasado histórico-político, tal punto de partida –que ve la conexión inextricable entre la voluntad de verdad y la voluntad de poder- sería ya verdaderamente una posición iluminada. En todo caso no nos podríamos acercar a esa verdad que Severino o Heidegger diversamente miran, pero al menos se llegaría a reconocer de qué modo continuamos moviéndonos en un horizonte gnoseológico inmutado hasta hoy, e idéntico a aquél en el que nos movíamos antes de la reciente guerra, y de antes aún en el continente europeo; aquello que Heidegger, refiriéndose a la "ciencia política" nacional-socialista, en el memorial dedicado a sus meses de rectorado, define como una versión doctrinaria en verdad muy grosera de la comprensión nietzschiana de la esencia de la verdad del conocimiento. La verdad como potencia, apunto nietzschianamente; asunto al cual hoy ni el comunismo soviético, ni el capitalismo norteamericano occidental escapan, como no escaparon de él los movimientos nacional-revolucionarios de la primera mitad de nuestro siglo, por lo menos en sus éxitos históricos.

En la misma entrevista a Panorama, Severino señala también el “mal carácter” de Heidegger, a diferencia de Giovanni Gentile (...) que era en cambio, un hombre bueno, generoso (lo cual no salvó a este último –de quien también Vattimo admite que en la práctica fue siempre generoso de ayuda y asistencia a colegas y amigos perseguidos por motivos políticos o raciales-de ser muerto como un perro). Y agrega que Heidegger se ha adecuado al propio tiempo con un carácter áspero. Vittorio Mathieu precisa: Heidegger oculta poquísimo su escepticismo acerca de la posibilidad de que el gran público así como su interlocutor, sus colegas profesores, los filósofos, llegasen a entenderlo. Había en él una suerte de desprecio (...). Por eso algunos lo odiaban (y todavía lo odian) (...), y es explicable que quien no captaba el sentido “ontológico” de este discurso, se resintiese de ello.

Será tal vez una extravagancia personal nuestra, pero tene¬mos la sensación de que aquél del “mal carácter” es un nego¬cio en absoluto irrelevante en la cháchara que se continúa haciendo en torno a Heidegger, y no excluímos de hecho que haya sido también esto lo que movió a Jaspers, viejo amigo de Heidegger, de quien describe efectivamente el mal humor (.,.), la índole silenciosa (...), humor inconstante, casi hostil; Jaspers, que en 1945, frente a la comisión aliada de desnazificación, sostiene la tesis de que Heidegger debía ser privado de la facultad de enseñar.

Se puede abrir un paréntesis no sólo de algunas líneas sobre este procedimiento de victoria verdaderamente inaudito de parte de los aliados, que promueven “comisiones de desnazificación” en las universidades alemanas, en vez de imponer brutalmente su poder dominante; hay algo insano en todo esto, no normal, una trampa oculta, una presunción de justicia, de democracia, que se quiere dar a entender que es impuesta por su propia verdad intrínseca fundada sobre otra cosa que sobre la brutal prepotencia militar: aquello que, en estilo mucho más grande, acaecía con el famoso “proceso de Nurembcrg”. A este género de vejaciones gravísimas, porque enmascaradas de solicitud ética y edificante, preferimos sin más la manifiesta e inconfundible violencia de los civiles armados y organizados en bandas partisanas (hablábamos poco antes del asesinato de Gentile...), paralela y correspondiente a la nazi-fascista y, en otro lugar, no diversamente, a la soviética. Pero volvamos a nosotros.

Sacerdotes y Conductores

Estamos aquí hablando de una actitud existencial específica de Heidegger, aquel su conducirse de modo apartado que señalaba Sini, su eremitismo en la choza de Todtnauberg: lo que, desde nuestro punto de vista, desempeña un papel no irrelevante en su filosofía, apenas se piensa en el uso, de significado teórico y no sólo formal, de las metáforas agrestes heideggerianas: la raíz del Ser, los Holzwege, los senderos por los que los hombres de los bosques se adentran para buscar leña, los senderos interrumpidos, el hombre como pastor del Ser, etc. Empero, hablamos aquí también de lo que parece una peculiaridad común a quien se ocupa de filosofía: una actitud diferente al comportamiento social, indicada con el dedo y mal vista; la desconfianza de las comunidades humanas, la incomprensión que se muda en resentimiento; Kierkegaard en Copenhague, blanco de las sátiras de los gaceteros, como al principio Sócrates, retratado burlescamente en Las Nubes de Aristófanes. Es ya Platón, en el Teeteto, quien hace cuestión de esta irreductible distancia entre el “sano buen sentido” y la reflexión teórica: “Ahí tienes, Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y, al mirar al cielo, dio con sus huesos en un pozo. Y se dice que una esclava tracia, con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se dabi cuenta de lo que tenía ante sus pies”.

En verdad, en este punto, a través de un detalle de caracterología y justamente con esta última cita platónica, hemos llegado inadvertidamente al corazón del problema, que no se refiere simplemente a la vida privada de don Martín Heidegger, ni menos la bagarre periodística a la que ha placido hilvanar allí, sino más bien a la diada con que presuntuosamente hemos querido titular estas notas: Pensamiento e Historia. Y Platón precisamente, la biografía de Platón, nos introduce al término de la indagación.

En un contexto diferente, nos habíamos ocupado ya de esto en nuestro "Avviamento ad una (ri) lettura di Cavalcare la tigre": el pensamiento, decíamos, es esencialmente una aventura privada, que raras veces parece tocar la historia, como lugar de acontecimientos públicos por excelencia; con todo, no faltan correspondencias fundamentales entre uno y otro ámbito, pero no se debe olvidar de qué modo Occidente se abre a la propia esencia marcando incialmente la desgracia política del filósofo Platón. Umberto Galimberti acerca abiertamente esta vicisitud a la heideggeriana reciente: Heidegger no había tenido nunca una sensibilidad política; su adhesión al nacional-socialismo está probada, pero el sentido de esta adhesión está mucho más allá del hecho, como la República de Platón está abisalmente más allá del Estado que el filósofo ateniense pensaba fuese posible realizar en Siracusa con el tirano Dionisio. El pensamiento filosófico está siempre más allá de los hechos y la actualidad histórica no es jamás criterio de juicio. Es necesario agregar asimismo que también Platón pagó caro tales euforias políticas, hasta arriesgar directamente, parece, la vida.

En Italia, en el último siglo, también nosotros hemos tenido un caso ejemplar de relación embrollada entre intelectual y Estado: nos referimos a Julius Evola, de cuyo fascismo nadie está hoy dispuesto a dudar y que plumarios tratan pacíficamente de torvo nazi antisemita, dedicado a un ocultismo de opereta. Pues bien, éste en 1928 publicaba Imperialismo pagano (subtítulo: El fascismo frente al peligro euro-cristiano), delineando un programa revolucionario que invistiese el plano de la visión fascista de la vida hasta enfrentar el problema de la compatibilidad entre fascismo y cristianismo. De qué modo el radical y riguroso pensamiento anticristiano evoliano fue acogido en los altos niveles del ya consolidado régimen, es cosa sabida: al año siguiente Mussolini firma con el Vaticano los famosos Pactos Lateranenses y a Evola no queda mas que

permanecer aparte como intelectual de fronda políticamente irrelevante, en una condición esencial de retiro muy próxima a la heideggeriana. Reducir la incomprensión del proyecto evoliano a un mero problema de corrientes (Evola precisa que sólo por error "se supone que el libro fuese el producto, no de una especie de capitán sin tropas, sino de una importante corriente del fascismo de la cual yo era el jefe"); así como conectar la vicisitud de Heidegger únicamente a la liquidación de la SA de Röhm significa no entender la gravedad de la cuestión que tales biografías proponen. La cuestión, justamente, del intervalo entre Pensamiento e Historia, a cuya elaboración queremos intentar encaminarnos en forma aforística.

El Tiempo es un río, pero no tiene fuentes y no conoce mar. El río fluye, pero el agua no tiene ninguna dirección; todo gira y se rompe en ondas inconmensurables. Constreñidos en el fondo como moluscos, seres ciegos se agitan.

El solo movimiento, sin embargo, no ayuda a esclarecer el abismo; más bien ayuda el levantarse para ver, entendiendo o fantaseando, indiferentemente, el orden táctico.

De este modo el Pensamiento dispone la Historia; un Pensamiento que se hace guerra, construcción, potencia, invención y ciencia.

La originaria disposición de la Historia como universalidad de aquello que es hecho,a través de un pensar-distinguiendo-valores, es por necesidad vaciada en el olvido.

Viene así a la luz un contraste del cual no se da razón.

Los hermanos enemigos, el sacerdote y el conductor, combaten y cada uno vence en un propio terreno, sin que haya colisión.

El sacerdote escribe, el conductor traduce, pero sin traducción no puede haber lectura.

Por tal vía toda época traiciona, traduciéndolos, a aquellos que en la contemplación solitaria hacen posible las civilizaciones.

Las civilizaciones generan monstruos, los Estados; y los monstruos devoran sus propios excrementos.

El sacerdote es hoy el pensador proscrito, el filósofo malvado, estiércol maloliente del cual se nutre.

El proscrito es encerrado en un estercolero que es una torreada prisión de marfil; pronuncia palabras que vuelan alto, para las cuales los asnos no tienen orejas bastante largas.

Las frases del proscrito son incomprensibles, de ellas uno se arriesga a ocuparse sólo en el especialismo asumido como profesión; cualquier dilettantismo a su respecto es inconcebible.

Luego está el salón, cámara mundana donde los pensamientos se pudren en los hocicos de los animales que se exponen a la vista.

En todo caso, las palabras volantes no son para nada las cosas firmes de la realidad; esto grita la voz del mercado.

De este grito se hace eco Carlos Marx cuando escribe: "Los filósofos han solamente interpretado, de modos diversos, el mundo; lo que hay que hacer, es transformarlo". A lo que Heidegger, con palabras plenas y perfectamente concluyentes, dice: "Al citar esta frase y al seguirla se pasa por alto que una transformación del mundo presupone un cambio de la representación de un mundo, y que una representación del mundo sólo se puede lograr cuando se ha interpretado suficientemente el mundo".

Heidegger Nazi

Evidentemente la bagarre mueve y es posible por el hecho de que Heidegger, particularmente en Francia, ha llegado a ser ineludible; pero el alemán es un filósofo de "derecha" y esto, para la cultura "democrática" y de "izquierda", es un

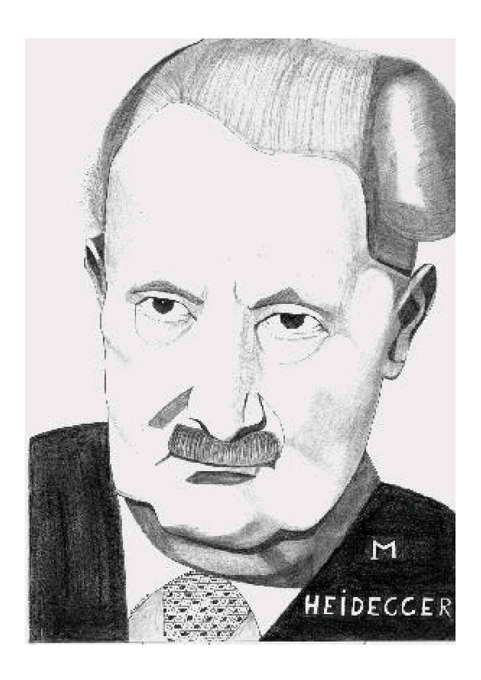
problema. Así, a lo más se han ocupado, y Farías sobre todo, de indagar las conexiones efectivas ente Heidegger y el régimen hitleriano, entendiendo en esto la cuestión esencial. Desde nuestro punto de vista tal indagación es insignificante, porque en estos términos uno no se dispone de hecho a una confrontación serena con aquello que fue, no sólo históricamente, sino intelectual y teóricamente, el fascismo en perspectiva epocal. Dejamos de lado, por consiguiente, el entrar en el mérito de los hechos que probarían o no el compromiso nazista de Heidegger, para ocuparnos rápidamente, antes de concluir, del pensador nazi. El intento es, con el poco material disponible, de abocarse a los textos absolutamente, sin escurrirse en la confrontación escurridiza con el acontecimiento histórico nacional-socialista.

Hemos sostenido y estamos seguro de la coherencia en todos los niveles del pensamiento heideggeriano, pero, abriendo esta última sección, estamos obligados a citar ese paso de la entrevista de 1966, en la que, a la pregunta sobre una frase de 1933, Heidegger responde: "Cuando asumí el rectorado tenía bien claro que sin compromisos no lo hubiera hecho. Las frases citadas hoy ya no las escribiría. Cosas semejantes no las he dicho más ya en 1934". Es un pasaje fatigoso, entre los poquísimos del género al interior de las lúcida evaluaciones heideggerianas, y está para indicar que el mismo filósofo tenía conciencia de haberse, en alguna ocasión, salido de medida; no tanto, bien entendido, por haber debido aceptar compromisos, sino por haber escrito lo que, aun contextualizándolo, hoy no escribiría, -parece decirnos Heidegger. Esto evidentemente no nos lleva en realidad a imaginar, como dice Jaspers, un "Heidegger afectado también él por la droga nazi"; son, de cualquier modo, detalles que ayudan a la profundización teórica a no extraviarse.

Leamos algún fragmento de La autoafirmación de la universidad alemana: "...aquella misión espiritual que mete el destino del pueblo alemán en el entramado de su historia (...) que la queremos en tal auto-delimitación y nosotros mismo nos autofirmemos en tal querer (...) los conductores y guardianes del destino del pueblo alemán (...) Esta voluntad es una verdadera voluntad (...) Este pueblo hará su destino en tanto ponga su historia en lo manifiesto de todos los poderes conformadores del mundo de la existencia humana". El Heidegger que habla aquí, ciertamente, es distinto de aquel que estamos habituados a conocer; habla siempre de destino y de historia alemana, pero insiste extrañamente en términos como "voluntad", "afirmación", "actuar", "forjar", casi como si destino e historia pudiesen reducirse a determinaciones humanas en las que cuentan solamente "los poderes (prometeicos) conformadores del mundo de la existencia humana". Se trata manifiestamente de un Heidegger que tiene aún que ajustar cuentas con el voluntarismo nietzschiano, que debe todavía evaluar la profundidad de lo que se entendía superficialmente como "voluntad de poder". Sin embargo, indudablemente, es un Heidegger que no yerra el camino, que se mueve y habla respondiendo a la llamada de aquella posibilidad que ve relampaguear en la obscuridad de la decadencia, posibilidad de superación y de victoria, en una palabra Überwindung; ante un tal relampagueo, con Karl von Clausewitz afirma: "Yo me desprendo de la esperanza frivola de una salvación proveniente del azar". Y puesto que "la libertad suprema consiste en darse a sí mismos la ley del propio actuar", actúa según una esperanza responsable en la dirección de la decisión: la decisión interviene "a medida que se logre reeducar lo intocado del pueblo..., sustrayéndolo de la gastada condición burguesa y de la inofensiva indiferencia frente al Estado, en vista del querer común en la voluntad de Estado del Nacional-socialismo".

Igualmente indudable es que de modo muy rápido las responsables esperanzas

heideggerianas hayan sido frustradas, en parte incluso por la vía de hechos vulgares e insignificantes (choques entre universidades, falta de autonomía, cuestiones de corrientes, el antisemitismo, etc.); Heidegger emprende así su "discusión con el nacional¬socialismo". El pasaje famoso, ya citado, de la Introducción a la Metafísica, de 1935, es importante no sólo porque marca un alejamiento respecto a "aquella que es divulgada hoy como filosofía del nacional-socialismo", sino porque muestra los términos de la nueva y más auténtica comprensión heideggeriana de este acontecimiento, estrechamente relacionado a la "técnica asumida en dimensiones planetarias". Con esta clave, alcanzada una visión lúcida de la relación entre voluntad de poder y el advenimiento de la técnica, Heidegger se ocupará de releer a Nietzsche, aludiendo así, discretamente, a una interpretación positiva de su nictzschianismo superficial. Nosotros, sin embargo, osamos aventurar que Heidegger no habría podido jamás llegar a la ineludible profundidad de su interpretación del mundo de la técnica sin el nacional-socialismo, y sin su empeño arrojado de pensador nutrido de la belicosidad helénica expresada en la máxima "Todo lo grande se yergue en la tormenta".



Las relaciones peligrosas de Martin Heidegger

Abel Posse

El debate internacional en torno al nazismo de Heidegger tomó un carácter verdaderamente terrorista, casi digno de los tribunales nazis. El filósofo está sometido a una especie de permanente, incesante, Tribunal Russell. La culpabilidad parcial de Heidegger es utilizada por muchos apurados en descalificar su filosofía in totum. Otros pretenden exculparlo presentándolo como un táctico que pretendía evitar males mayores en su universidad. Libros sensacionalistas y exitosos como el de Farías (el éxito que tuvo con Heidegger lo impulsó a intentar vender la desacralización de Borges) pusieron de moda el tema y ahora hay que seguir camino adelante con todos los aportes posibles porque el tema de incriminar toda una filosofía por coincidencias políticas o por afiliaciones hace un gran daño a la cultura filosófica de nuestro tiempo.

Los que hemos leído suficientemente sobre la materia creo que podríamos partir de una pregunta esencial: ¿Por qué filósofos que fueron víctimas del nazismo, y judíos, como Hannah Arendt y Herbert Marcuse, retiraron sus acusaciones de la inmediata posguerra y afirmaron plenamente la honestidad de Heidegger y la independencia de su pensar?

Antes de que se concretase en Alemania el triunfo de la ideología nazi, Heidegger había plasmado los puntos esenciales de su pensamiento solitariamente revolucionario. En 1927 escribe Ser y tiempo. Un libro fundamental que seria rechazado por la terna de profesores que encabezaba Eduardo

Spranger. Es la Alemania donde agoniza la república hiperinflacionaria de Weimar. Son tiempos revueltos que engendran un extremismo nacionalista y un internacionalismo dominado por la virulencia comunista. Heidegger había crecido imbuido de la ideología conservadora (matizada por el catolicismo campesino) del sur profundo y raigal. Vería en aquel Berlín cosmopolita una especie de gran salón de Kabarett.

Resulta difícil decir la verdad en estos tiempos de galopante hipocresía: podemos imaginar que el joven profesor suabo simpatizaba y defendía las posiciones de los nacionalistas y conservadores. Podemos imaginar que se fue volviendo tan nazi como la mayoría alemana que saludó a Hitler como el partido del orden y de la tradición (no el partido del terror, de la Gestapo, del atroz racismo ni de los hornos crematorios). En 1933 la esencia criminal del nazismo estaba oculta. Se fue formando una mayoría entusiasta que saludó en el ascenso de Hitler el renacimiento de Alemania y el fin de la bolcheficación. Además, para los conservadores y los tradicionalistas sureños se presentaba como el partido anticosmopolita. Eran el tipo de conservadores existentes en toda Europa que tenían y tienen un reflejo de antipatía hacia la presencia intelectual judía en la universidad, el arte, las finanzas, el periodismo, etc. Usando la arriesgada pero útil expresión que utiliza Thomas Sheenan, Heidegger se fue transformando en un nazi normal. Aceptaban ese movimiento histórico o convulsiva aparición sin ver el huevo de la serpiente. La violencia de las juventudes nazis les parece más bien una explicable respuesta ante la violencia revolucionaria de la anarquía y de la izquierda revolucionaria. En 1933, por razones tácticas, el nazismo utiliza una apariencia de legalidad y el prestigioso apoyo que le confiere el mariscal Hindenburg. Por entonces la mayoría de la comunidad judía permanece en el país (como Heidegger y tantos intelectuales y políticos de todo el mundo, no imaginaban que nacía el sendero que pasaría por la Noche de los Cuchillos Largos y terminaría en el Holocausto y los sesenta millones de muertos de la Segunda Guerra Mundial).

Hasta aquí las casi vulgares coincidencias del ciudadano Heidegger. Más interesantes son las conexiones ideológicas.

La explicable pero ya no justificable demonización del nazismo impidió un análisis profundo de su origen ideológico y de sus creencias ocultas. Mantener al nazismo en el prestigio de lo demoníaco es un grave error, impide comprender esas razones ocultas que lo hicieron posible y que lo hacen todavía permanecer transfigurado.

Estamos viviendo en peligrosos tiempos prenazis y correspondería un análisis adecuado de los mitos y las ideas centrales de ese movimiento. Ya no se puede seguir hablando de un episodio patológico, exclusivamente.

La ideología heteróclita y sentimental del nazismo se fue conformando con muchos materiales que también impresionaron al joven Heidegger, revolucionario filosófico independiente, que vería su tesis doctoral (nada menos que Ser y Tiempo) rechazada por una universidad dominada por e1 pensar de la decadencia.

Tanto el nazismo como Heidegger en sus etapas formativas coincidieron en algunos puntos centrales:

El nazismo se presentaba como un movimiento poético?ideológico restaurador de la mitología germánica. Llevaba la pasión nietzscheana de alcanzar la "transmutación de todos los valores" afirmados por el largo desvío de dominación judeocristiana en Occidente. Se inscribía en la tradición wagneriana de la Alemania profunda, vinculada a la de Fichte, Schelling y los líricos mayores. Postulaba un renacimiento de dioses

auténticos sobre los restos de la "muerte de Dios".

El nazismo exhibía un novedoso costado ecológico, de retorno a la naturaleza, tal como lo expresaba Walter Darré en sus discursos. Para Heidegger, que veía en el modelo anglosajón de la idea de modernidad, y especialmente en la tecnología, el mayor de los peligros, se comprende que el lenguaje de los nazis le haya sorprendido. El intelectual descree de la posibilidad de ver encarnadas sus ideas por los movimientos políticos. Heidegger sintió seguramente que el nazismo, inesperadamente, se investía con mitos germánicos y hasta cocí una voluntad digna de las mejores nostalgias de Nietzsche.

Heidegger descreía de la democracia pluralista. En ese tiempo, tanto la izquierda como la derecha europeas participaban más de la idea del conductor o del héroe político como podrían definirlos Carlyle o Max Scheler. Muchos conservadores (como los izquierdistas) no consideraban que la democracia pluralista pudiera conllevar dimensión ética alguna. Más bien les parecía un azar masificador, una hipócrita recomendación de los anglosajones. No oponían muchos reparos ante el voluntarismo del führer. Después de la experiencia caótica de Weimar, la democracia les parecía la sustitución de los seizores por la plebe, el Brahmin desplazado por una envilecedora alianza de los vaishas, los comerciantes, con los parias.

Breve confluencia, silencioso alejamiento

En marzo de 1933 Heidegger asume el rectorado de la Universidad de Friburgo. Es un acto claro y decidido, "un compromiso", como diría Sartre (que sólo justificaba esas servilidades cuando iban hacia la izquierda). Viste el uniforme nazi, inicia sus clases con el saludo romano. Seguramente se siente un protagonista de "el Nuevo Comienzo", del des?ocultamiento del Ser. Como suele pasar con los intelectuales cuando descienden a la política, prefirió las alturas ideológicas e históricas a los detalles de policía secreta, defenestraciones, grupos de choque. Le pasaba como a la legión de intelectuales que apoyaron a Stalin. Heidegger se creyó un "nazi superior". En Hitler y Mussolini vio dos neonietzscheanos. En su famoso discurso del rectorado expresa la servilización de la universidad al movimiento que cree renacentista; asegura, además, la adhesión total al fuhrer. En el temprano 1933 esa honestidad podría conmover. Observada después del Holocausto puede espantar como las declaraciones stalinistas durante la Guerra de España (de Gide, Malraux, Neruda, Orwell y centenares de notables) cuando se leen después de las revelaciones del universo Gulag.

Heidegger ejercita su poder reorganizando los estudios filosóficos con la pasión de quien siente que Alemania es la heredera filosófica de Grecia y la lengua germánica la única que, como el griego, "habla el lenguaje del Ser". Se comporta notoriamente mal con Husserl, su maestro (judío), y se distancia de Karl Jaspers.

Distancia o hace expulsar a varios profesores judíos y católicos. Cree, tal vez como la mayoría de los profesores conservadores, que hay demasiado avance de los judíos en Alemania en la universidad, en periodismo, las artes, etc. Quizás alguna vez, en sus meditaciones solitarias y finales, haya conjeturado que aquel gesto suyo conllevaba la proyección de los horrores de Auschwitz.

En cuanto a los católicos, su batalla ideológica era contra el judeocristianismo, como una cultura persistentemente invasora, que había anulado las raíces de la germanidad y de la paganidad grecolatina.

Aunque el Tercer Reich se prometía una dominación de mil años, Heidegger, a los once meses de asumido el rectorado, decide renunciar. Este es un hecho aparentemente inexplicable que merecería la atención del Tribunal Russell. ¿Qué

pasó? Tal vez la respuesta más válida la podamos tener de parte de Ernest Jünger, su amigo. Este ironizó sobre el tremendo orgullo de Heidegger quien se sintió más bien defraudado por el nazismo tal como lo aplicaban. Lejos de disculparse, Heidegger más bien esperaba "que Hitler volviese a la vida para pedirle perdón por haberlo hecho equivocar", escribe Jünger.

Heidegger nunca dio una explicación clara de su alejamiento, de la misma manera que nunca quiso "arreglar" los hechos o sus escritos para aliviar su coincidencia con el nazismo. Sentía que lo que él había pensado mucho antes del advenimiento nazi, era un pensar legítimo e inocente. El nazismo se había acercado a él y no él al nazismo (del mismo modo como ese movimiento podría tener conexiones con los Caballeros Teutónicos, con los ocultistas de las Germanorden o con las poéticas de Hólderlin, de Nietzsche, de Stefan George, o las heroicidades pangermanistas de Wagner).

Cuando en 1953 se editaron sus famosos cursos de Introducción, a la Metafísica se negó a corregir la comprometedora frase, pronunciada en 1935, donde reconocía su coincidencia ideológica con el nazismo: "Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo ?pero que no tiene nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno? hace su pesca en esas turbias aguas de valores y totalidades.

La interior "verdad y grandeza" del movimiento se refería a la voluntad de renacimiento, a la paganización, a la liberación del judeocristianismo occidental. Heidegger renunció tan temprana y silenciosamente a su cargo porque 1934 se mostraba como el año clave en el camino nazi de violencia genocida y de patología biológico-racialista. En junio se produciría el episodio clave de la Noche de los Cuchillos Largos en el que supuestamente murieron varios amigos de Heidegger y el mismo jefe de las Sturm abteilungen, Otto Róhm.

Sospecharía seguramente que su tarea era mucho más incómoda y peligrosa de lo previsto. Se sabe que tenía que lidiar con muchos enemigos universitarios. Sentiría que se desprestigiaba. Pero lo esencial era que el nazismo de Hitler ya no obedecía a sus propios mitos de Fúhrer filosófico. Desde entonces vio en el nazismo una gran posibilidad perdida (como lo expresa tácitamente su frase apuntada). La posibilidad del Nuevo Comienzo, del retorno del Ser, que hubiese llevado a nuestra generación a "la mayor aventura desde los tiempos de Platón", según Heidegger.

Desde entonces se mantendrá retirado en su cátedra, sin ser ya bien visto por las autoridades de la cultura nazi. Hitler y su gente lo habían desilusionado. No le pidieron disculpas. No recibió privilegios ni mayor consideración. En 1944 fue movilizado sin mayores consideraciones para cavar trincheras, cuando se avecinaba la Gotesdammerung.

Obstinato finale

Cuando conocía Martin Heidegger en 1973, me encontré más bien con un campesino suabo que por su indumentaria casi tiraba a personaje de Breughel. No quedaban en él, a sus 85 años, rastros de profesor o de palidez de vida académica. No parecía ni un intelectual ni un pensionado y esto es importante para la vejez de un filósofo. En ese momento era todavía mala palabra, un exiliado de todas las universidades alemanas. Padecía el consabido complot de los moralistas. Era el apogeo de la Escuela de Frankfurt, no se lo citaba, se lo ninguneaba.

Lucía una camisa azul a rayas, de esas antiguas, sin cuello pero con un ojal para abrochar esos postizos de celuloide. Llevaba un chaleco de traje, zurcido en los cuatro bolsillos que no coincidía con el pantalón más que en haber pasado la

guerra juntos. Lo más notable eran los botines o borceguíes, con muchas mediasuelas, tan "cargados de existencia" con los zapatones pintados por Van Gogh que le inspirarán uno de sus más lúcidos ensayos sobre el arte. Estaba de paso por Friburgo. Ya no le gustaba abandonar su casa de madera (sin luz eléctrica ni agua corriente) que se construyera entre los bosques y los altos prados, muchos años atrás. En una de las cartas que se reproducen, comunica la imposibilidad de trasladarse al castillo de Duino? y afirma: "Nos mantenemos en total apartamiento en nuestra casa de retiro de Rótebuckweg". La palabra "ecología" todavía no tenía notoriedad, pero entre su indumentaria y su apartamiento campestre había un claro mensaje de repudio a esa Alemania que había optado su triunfal?fatal camino de economicismo.

He publicado esa entrevista y los detalles de su hábitat. También la traducción del Feldweg (El Sendero en el Campo); un breve relato al que atribuía el valor de una metáfora de sus opiniones acerca de la sociedad tecnológica que malvivimos. En lo que hace a los temas de este artículo, pese a que estábamos a veinte años de la actual crisis mundial y todavía con ambas superpotencias en auge y confrontación, tenía la seguridad de que tanto el capitalismo como el comunismo se acercaban a un catastrófico "1984" por distintos caminos pero por el mismo motivo esencial: la insumisión de la técnica a todo dominio humano.

Su pensamiento era el mismo de 1923 y el que expresara en 1935 acerca de la cultura europea apresada entre los extremos de "la gran tenaza formada por Rusia y Estados Unidos". Esa tenaza llevaba el mundo hacia una catástrofe sin precedentes. Tal como lo expresara sintéticamente en la carta que se publica, veía al socialismo "adherido a un equivocado cálculo científico acerca del mundo". Agregaba: "En su esfera no será posible ninguna liberación del hombre hacia Lo Abierto dé un universo sagrado que lo pueda determinar". En cuanto a Occidente, lo que él llamaba la concepción europeo?planetaria, su fatalidad residía en torno al problema de la técnica. Afirmaba exactamente la visión que manifestara en sus famosas lecciones de Metafísica: "El oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa contra todo lo creador y libre, ha alcanzado en todo el planeta tales dimensiones que categorías tan pueriles como las de optimismo y pesimismo se convirtieron en risibles".

Entrábamos en un triste, anunciado y largo final.

En tiempos de ocultamiento, de eclipse. El conocimiento y el pensar viven tiempos de retracción, sostenidos apenas como por una conspiración de iniciados, "una élite que, sin embargo, se tiene que mantener ajena a toda voluntad de poder".

Hablaba de Lo Abierto y de lo sagrado. Era como si su pensamiento hubiese culminado una verdadera odisea a "contracultura" hasta alcanzar una dimensión verdaderamente presocrática, una reunión del pensamiento lógico con la dimensión poética y religiosa. En su entrevista póstuma concedida a la revista Spiegel, afirma que ahora "Sólo un Dios podrá salvarnos". (Un nuevo dios es una convulsión, una presencia arrebatadora, alienante, un escándalo de la realidad).

Nada había alterado la coherencia y el orgullo del pensamiento de Heidegger. Su filosofía se había deslizado intacta ?previa y posterior al nazismo? como un cisne exótico condenado a navegar las aguas pantanosas de este siglo donde el hombre revela todos sus extremos. Era esta honestidad fundamental, este transnazismo que hizo que discípulos sufridos como Hannah Arendt y Marcuse pudieran pasar por alto el desliz del filósofo que en los primeros meses del Tercer Reich pudo haber caído en la fascinación y en la vulgaridad del "nazi normal".

Otra vez Heidegger y el nazismo

Pierre Aubenque

Al desconocido estudiante que, el 21 de octubre de 1987 en la Sorbona, abandonó mi clase cuando pronuncié el nombre de Heidegger Parecía que ya se había dicho todo sobre el nazismo de Heidegger, particularmente después de los estudios de Otto Póggeler en Alemania. De Frangois Fédier y de Philipp Lacoue-Labarthe en Francia. El hecho de que el reciente libro de Víctor Parias sobre Heidegger y el nazismo provoque desde hace algunas semanas, más allá del estrecho círculo de los filósofos, apasionadas discusiones, muestra, cuando menos, que el debate no está cerrado. Ahora bien, y. Farias aporta —lo veremos— pocos elementos verdaderamente nuevos. ¿Por qué entonces este súbito avivar las cenizas, aparentemente mal apagadas?

Este libro y su éxito en los medios de comunicación plantean en realidad varias cuestiones. Está, evidentemente, aquélla, ya largamente debatida antes de él. del nazismo de Heidegger, de su realidad, de su sentido, de su alcance con relación a la obra del filósofo. Pero hay otras dos más recientes, que este libro, por su carácter específico y por su fecha, tiene el involuntario mérito de suscitar. ¿Cuál es el estatuto ético, con relación a nuestros juicios habituales sobre la inquisición y la censura. de un libro que se presenta abiertamente como una empresa de denuncia, y singularmente de denuncia de un pensador, sobre todo cuando esta denuncia es en gran parte calumniosa? Y, por otra parte, ¿por qué el nazismo de Heidegger que es conocido... desde 1933 (Sartre —para no citar más que al primero y más célebre de los discípulos franceses de Heidegger— estaba en ese momento en Berlín y debía leer los periódicos) suscita medio siglo después más emoción, inquietud o indignación que las que suscitó entre sus contemporáneos e, incluso a veces, entre las víctimas de aquel acontecimiento?

El libro de Parias constituye un problema ya por su misma existencia. No es un libro de filosofía. Los débiles análisis a los que se entrega son o demasiado breves o francamente erróneos. Uno se pregunta —ha dicho con justicia J. Derrida a propósito de él— «si ha leído a Heidegger más de una hora». Mas —se dirá tal vez— es un libro de historia. No lo creo, no sólo porque está lleno de errores, sino porque su fin único y confesado es presentar una requisitoria.

Farías, que ha leído mucho y consultado múltiples archivos, tenía todos los elementos para escribir una biografía de Heidegger. Pero las dudas sobre la objetividad del autor, e incluso sobre su buena fe, surgen desde las primeras páginas consagradas a la formación de Heidegger. De creerle, todo y su contrario conspiran a que el joven Heidegger esté predestinado a adherirse al nazismo: el catolicismo de su medio familiar —pues este catolicismo, se nos dice, es de tipo suabo, es decir, reaccionario y vagamente antisemita; pero también el bismarckismo de algunos de sus profesores (pese a que el recuerdo de la Kulturkarnpf habría debido vacunar a Heidegger, y le vacunó, en efecto, contra toda admiración por Prusia); y además también el anticlericalismo de algunos otros profesores, pues, anuncia gravemente Farias, «se ve también proliferar en esta época un anticlericalismo que se articulará enseguida directamentecon el fascismo». ¿Habrá más suerte cuando Heidegger se casa con una protestante y rompe con el catolicismo hacia 1919? No, pues esta ruptura estada dictada por el oportunismo, lo que no impediría a Heidegger —le reprocha todavía Farías— continuar declarándose

católico en los formularios del ministerio de Educación (¿Farias no sabe, pues, que todavía hoy, en Alemania Federal, se está obligado a consignar la confesión religiosa en los formularios administrativos?)

Por desgracia, todo tiene el mismo cariz. ¿Que Heidegger, joven profesor en Marburgo, tiene buenas relaciones con los estudiantes? Pues también esto es sospechoso. Les entrego a los estudiantes de aquí y de ahora esta frase admirable: «En esta época es cuando Heidegger comenzó a mantener estrechas relaciones con el mundo estudiantil, lo que es decisivo para comprender su compromiso ulterior a favor del nacionalsocialismo»

Temo, sin embargo, que algunas otras «super-interpretaciones», cuyo denominador común es la malevolencia, engañen a algunos lectores. El libro se abre y se cierra —como, presuntamente, el itinerario intelectual de Heidegger— con la figura de Abraham a Santa Clara. Sin duda, este nombre no dice nada a la mayoría de los lectores españoles, lo que permite a Farias sumirse en esta ignorancia. Pero todo estudiante de segundo año de literatura alemana sabe que se trata de un monje agustino del siglo XVII, que fue predicador en la corte de Austria, y que es conocido por lo truculento de sus declaraciones y por el don de utilización de los recursos de la lengua popular, que hacen de él una especie de Rabelais del pálpito. Goethe apreciaba a este autor y se inspiró en él para escribir, para su amigo Sehiller, el pintoresco discurso que éste pone en boca de un capuchino en el primer acto de su Wallenstein. Heidegger ha hablado dos veces de Abraham a Santa Clara, la primera vez a la edad de veintiún años y la segunda a la edad de setenta y cinco, y ambas con ocasión de conmemoraciones celebradas en Messkirch. La razón de este interés episódico de Heidegger por el P. Abraham es evidentemente que tanto el uno como el otro nacieron en Messkirch y frecuentaron la misma escuela. Lo cual sirve para atestiguar, a lo sumo, la unión de Heidegger a su ciudad natal, a su Heimar Pero Farias tiene otra interpretación: Abraham a Santa Clara era un autor antisemita, lo que aparentemente había escapado a Goethe y a Schiller pero no podía escapar a Heidegger. Es verdad que se encuentra en este autor, al lado de imprecaciones contra los musulmanes (los turcos estaban entonces a las puertas de Viena), otras que se dirigen a los judíos. Lo cual ciertamente, no es en esta época exclusivo del P. Abraham y es claro que no es la razón por la que Heidegger se interesa por este autor. Pero creerlo seria no contar con la vigilancia de Farias. Este ha descubierto que a la primera ceremonia, en 1910, asistió el acalde de Viena (que estaba allí porque la ciudad dc Viena había contribuido a la financiación del monumento), que este alcalde se llamaba Lueger, que este Lueger resulta que era socialcristiano y antisemita. y que era tan antisemita que el joven Adolf Hitler asistiría con emoción a sus exequias algunos meses más tarde. Se ve asomar aquí un proceder caro a Farias, el de la amalgama. De que el joven Heidegger dé cuenta en una revista regional de una ceremonia a la que asistia un personaje por el que, al mismo tiempo, el joven Hitler alimentaba cierta simpatía, se concluye un poco rápidamente: ¡Heidegger y Hitler (que, además, tenían la misma edad): el mismo combate!

Pero el delirio interpretativo alcanza su cenit a propósito del segundo texto de Heidegger sobre Abraham a Santa Clara. Este texto, que debo a la cortesía del alcalde de Messkirch (pues Farías no da, como ocurre a menudo con él, ninguna referencia utilizable), me ha parecido anodino y ampliamente descriptivo. Pero Farias vigila. Y se sobresalta al leer una cita que hace Heidegger del padre Abraham, en donde éste dice: «Entre nosotros la pobreza, la riqueza y la muerte —¡Dios tenga piedad de nosotros!— se encuentran en un solo día. Nuestra paz está tan lejos de la guerra como Sachsenhausen de Frankfurt». Farías ignora o finge ignorar

que se trata de un dicho, que se basa en la cercanía entre Frankfurt y su arrabal de Sachsenhausen, sólo separados por el Main. Todos los escolares alemanes saben o debian saber —al menos Heidegger lo cree, pues habla ante escolares— el uso que hace Goethe de esta fórmula en el primer acto de Götz von Berlinchingen. Farias no lo sabe o no le preocupa. Para él la cosa está clara: Sachsenhausen evoca el campo de concentración del mismo nombre (el cual, según nos informan, nada tiene que ver con este inocente arrabal, conocido por sus cantinas en que se debe la sidra reciente). En cuanto al nombre de Frankfurt, podría evocar a Goethe, la revolución de 1848. la escuela de Frankfurt, o qué se yo qué más. No: para Farias, es la sede del tribunal donde fueron juzgados los crímenes de Auschwitz. De donde —cito— una «trilogía, Abraham a Santa Clara / Sachsenhausen / Auschwitz», de la que no se ve ni la necesidad interna ni su relación con Heidegger, hasta que Farias, al final de un análisis ampuloso y laberíntico, concluye con esta hipótesis que, es verdad, pone en condicional: «Heidegger habría querido asumir «virilmente» el sentido de esta trilogía adoptando una actitud que, de todos los jefes de la jerarquía nazi, sólo Himmler se atrevió a hacer suya: es sabido que Himmler se dio muerte». He de decir que en este momento de la lectura el libro ha estado a punto de caérseme definitivamente de las manos. Se puede pensar lo que se quiera de Heidegger, pero, como cualquier hombre, tiene derecho a la justicia, incluso póstuma. De vivir Heidegger, estas insinuaciones, y algunas otras, habrían conducido a los tribunales. Habría querido detenerme aquí, pero me es preciso dar aún dos ejemplos de la impostura que constituye este libro y su publicación, en una traducción probablemente mediocre (pero, ¿se conocerá alguna vez el original español?).

Puesto que estamos con Himmler, no está de más intentar cortar de raíz la leyenda que amenaza con nacer a partir de la página 272, donde el lector advierte con extrañeza (al menos cuando sabe de quése trata) que el artículo sobre «La doctrina platónica de la verdad» no habría podido aparecer en 1943 si no es por la intervención de Himmler. Esto es falso, como atestigua el contexto. Se trata aparentemente de un error del traductor que, al mezclar los pronombres, trueca los dos personajes que la frase precedente amalgamaba: Himmler y el ministro italiano de Educación Giuseppe Bottai. En realidad, es este último quien impuso a los nazis reticentes la participación de Heidegger en el Anuario germano-italiano de Ernesto Grassi.

Más grave aún es la extrapolación a la que se entrega el prologuista del libro. Cliristian Jambet. Cito: «Durante su rectorado, Heidegger sostiene con vigor la línea extremista de Róhm; sin el menor asomo de crítica contempla, en su ciudad, las asociaciones de estudiantes judíos desmanteladas, sus locales saqueados, sus militantes asesinados: cuando se va ante él con la queja de estas abyecciones, sólo tiene un gesto para darlas de lado». Ahora bien, esfalso —apelo al propio Farias que no dice nada de ello en su capítulo sobre este período— que militantes estudiantiles, judíos o no, hayan sido asesinados en Friburgo durante el rectorado de Heidegger. Pido, pues, a Jambet que supríma, en nombre de la verdad y de la justicia, esta parte de la frase en una edición ulterior, si la hay. Lo que no quita que, cuando se acusa a alguien de «asentir al crimen» y se le coloca entre los que «participaron en el crimen», se debería, al menos, verificar las fuentes antes de escribir.

Se podría seguir. Estas son, en todo caso, algunas muestras del libro que es, desde hace algunas semanas, la comidilla de los periódicos y que, en los salones y en las salas de redacción, se presenta como «importante», aunque a veces sea «excesivo». En realidad, es excesivo y no merece la importancia que se le concede. Apesar de una erudición de fachada —pero las referencias son a menudo de

segunda mano o faltan completamente—, este libro no es fiable más que cuando reproduce lo que ya se sabía. En todos los demás puntos, la desconfianza es obligada, incluido cuando el autor afirma —es una de las raras «revelaciones» del libro— que Heidegger habria pagado hata el final sus cuotas al partido nazi. El documento encontrado en los archivos del NSDAP prueba con evidencia que Heidegger nunca dimitió ni jamás fue separado del partido; pero es sabido que los partidos no apartan con gusto a sus miembros más célebres y que los reivindican el máximo tiempo posible, con o sin cotización. En cualquier caso, la militancia de Heidegger en el partido, suponiendo que haya existido alguna vez, ha cesado completamente a partir de 1934.

No se puede considerar como una actividad propiamente política el hecho de que Heidegger, después de dimitir del rectorado en abril de 1934 y sólo hasta 1935, haya intentado todavía —en vano, por otra parte— jugar un papel en los organismos universitarios «puestos en marcha», Y, con excepción de una conferencia en Roma en 1936, Heidegger no ha abandonado nunca, salvo error, su pais para representar a Alemania en el extranjero. Rechazó participar en el Congreso Descartes de París, en 1937, inmerso en una delegación cuya composición y dirección le escapaban. Durante la guerra rechazó, a diferencia de otros a quienes no se les ha tenido en cuenta, ir a los países ocupados a representar el «pensamiento alemán». Farías no podía decir otra cosa y, de hecho, no la ha dicho. Si se mira bien, y pese a algunos artificios de presentación, no consagra más que algunas líneas al período posterior a 1934, salvo en lo que concierne a la publicación del Anuario de Grassi, de la que ya hablé antes, y algunos llamamientos (Berufungen) dirigidos a Heidegger para ocupar una cátedra en otras universidades, procedimiento que forma parte de la vida habitual de las universidades alemanas.

Queda, pues, de este fárrago lo que ya se sabía. Heidegger, en el período en que fue rector de la universidad de Friburgo y que coincidió con la consolidación del régimen nazi (abril de 1933-abril de 1934), apoyó ruidosamente los inicios de la política hitleriana, en sus aspectos universitario, social e internacional, pero sin decir nunca una palabra sobre la «política» racial, de la que, sin embargo, aplica —sin particular celo, pero sin resistencia perceptible (salvo en dos o tres casos precisos)— las primeras medidas en la universidad de Friburgo: retiro oficial de los profesores judíos, prohibición de las asociaciones judías de estudiantes. A partir de 1934, su relación con el nazismo se hace más crítica, por razones que examinaremos más adelante. Se encierra en una enfurruñada soledad y se consagra únicamente a su enseñanza hasta 1944. Durante este período, desde febrero de 1934, es atacado con regularidad por ideólogos oficiales del régimen, pero sin graves consecuencias para su carrera, excepción hecha de las dificultades para publicar sus escritos. En resumen, Heidegger fue activamente nazi un tiempo y nunca fue después un antinazi militante. He aquí lo que se puede conceder a Farias y que, aunque algunos apologetas se hayan pasado exagerando los hechos de «resistencia» de Heidegger, estaba ya admitido por todos. Permitaseme solamente citar aquíun testimonio, poco conocido, sobre este período: el que, de la pluma de Curt Ochwaldt, se encuentra en un volumen de homenaje a Heinrich Ochsner, condiscípulo y amigo de Heidegger, lo suficientemente crítico como para haberse «deprimido» y «abatido» por el compromiso político de Heidegger en 1933: «(H. Ocbsner) me contó —lo que, por otro lado, me fue igualmente confirmado— cómo, durante estos doce años, se había formado la opinión, cada vez más extendida, de que frecuentar los cursos de Heidegger era casi ya un acto de resistencia o, en cualquier caso, de no conformismo». Walter Biemel, que fue

estudiante de Heidegger en Friburgo al final de la guerra, me decía recientemente, y en respuesta al libro de Farias, que el entorno de Heidegger en la universidad era el único en el que podía permitirse la crítica abierta al régimen.

Pero sigue existiendo el hecho bruto e innegable de que Heidegger se ha adherido a una cierta idea del nazismo, en virtud de la cual continuó creyendo un cierto tiempo, incluso al comienzo de su período «critico», en la «verdad interna» y en la «grandeza de este movimiento». ¿Cuál era esta idea que, según él, ha cesado tan rápidamente de identificarse con la realidad? Farias da una explicación, que me parece un poco miope, según la cual Heidegger era, de alguna forma, un «nazi de izquierda», partidario de la corriente «revolucionaria» de Röhm y Strasser, decapitada el 30 de junio de 1934 durante la noche de los cuchillos largos. Esto me parece inverosímil, por poco acorde con la educación católica y pequeño burguesa y el pasado conservador de Heidegger, que, lo mismo antes que después del nazismo, no me parece que haya llevado en su interior el «socialismo», aunque fuera «nacional». Los partidarios de Röhm se reclutaban sobre todo entre los militares de la vieja guardia que habían ingresado en el partido o en las SA mucho antes de la toma del poder. Heidegger no era de esos. Esperó al mes de mayo de 1933 para entrar en el partido, lo que le valió ser tachado de oportunista. Además, los ataques nazis contra Heidegger, de la pluma de E. Krieck (que sí era una alter Kämpfer. un viejo militante), empezaron en febrero de 1934, antes, pues, de la eliminación de Rdhm, y no se encuentra en estas críticas —de las que voy a dar un ejemplo— nada que prefigure la condena específica del aventurerísmo «revolucionario» de Röhm.

La verdad es a la vez más grave y más tranquilizadora; más grave, porque no es posible atribuir a ilusiones de un idealismo vagamente socializante la primera adhesión de Heidegger al nazismo; más tranquilizadora, en la medida en que la polémica nazi contra Heidegger deja de aparecer como un arreglo de cuentas entre tendencias rivales, sino que se revela claramente como un ataque frontal contra el pensamiento y, subsidiariamente. la lengua —considerada insuficientemente «germánica»— de Heidegger. Puesto que Farias trae a colación esta polémica, pero no da ilustración alguna de ella a sus lectores, he aquí, a título de ejemplo, lo que escribía E. Krieck en 1934 en la revista nazi Volk ini Werden:

«La tonalidad fundamental de la concepción del mundo que es la de la doctrina de Heidegger está determinada por los conceptos de cuidado y angustia, que refieren, ambos, a la nada. El sentido de esta filosofía es un ateísmo declarado y un nihilismo metafísico, que con esta forma han sido representados hasta ahora, entre nosotros, sobre todo por literatos judíos; es pues un fermento de destrucción y de descomposición para el pueblo alemán. En Sein und Zeit Heidegger filosofa de manera consciente y deliberada sobre la «cotidianidad»: no hay nada ahí que nos hable del pueblo y del Estado, de raza y de todos los valores de nuestra concepción nacionalsocialista del mundo. Cuando bruscamente, en el discurso del rectorado La Auto-afirmación de la Universidad se siente resonar un tono heroico, se trata de una adaptación al año 1933, que está en total contradicción con la actitud fundamental de 5cm und Zel! (1927) y ¿Qué es metafísica? (l93l)».

E. Krieck respondia así, a su manera, a la cuestión decisiva que nos preocupa: ¿hay, sí o no, una relación esencial de dependencia entre la filosofía de Heidegger y su compromiso nacionalsocialista? E. Krieck, que sabía algo de nazismo, pensaba que no. Yo creo también que no, sin lo que no podría honradamente continuar pensando que, como escribe hipócritamente Jambet, Heidegger «es uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos». Pero mis razones no son evidentemente las de Krieck y creo además que la relación

filosófica de Heidegger con el nazismo no puede ser ponderada más que teniendo en cuenta la obra ulterior.

Sein und Zeit es manifiestamente una obra apolítica. Incluso este apoliticismo es lo que la hace negativamente responsable del compromiso poíítico de Heidegger, en el sentido de que no ha sabido impedirlo. En Sein und Zeit Heidegger se quedaba en una descripción formal, en cierta forma histórica, de la existencia humana.No proporcionaba ningún criterio utilizable en la práctica para guiar y ponderar el paso de la inautenticidad a la existencia auténtica. El pathos de la «decisión resuelta», según el testimonio de Karl Lówith, hacia decir a un estudiante que salía de un curso de Heidegger que se sentía en adelante «resuelto», pero que no sabía a qué. Hay algo de verdad en esta frase, y el propio Heidegger será víctima de esta ausencia de criterio y de contenido. En los discursos de la época del rectorado, impresiona la vacuidad casi total de sus declaraciones (por lo cual, además, hay que conocer el entorno para reprochar algo a estas frases): no se trata más que de revolución (Umwálzung), nuevo comienzo (AuJbruch), renovación (Erneuerung), voluntad de esencia (Wille zum Wesen,), de «misión histórica», de «concentración de la mirada sobre lo ineludible», etc., sin que pueda discernirse qué política concreta se perfila con estas fórmulas. Heidegger tenía sobre ello, sin duda, sus ideas. Pero estas ideas se deben a la idiosincrasia, a la psicología, a la sociología, y no a la filosofía.

La adhesión inicial de Heidegger al «movimiento» no es un acto filosófico. Se asemeja a miles de otros casos. En su caso particular, es la adhesión de un pequeño burgués alemán de provincia, humillado y vejado a causa de sus orígenes durante largo tiempo —la Sra. de Cassirer, cuando los debates de Davos (l927), le comparaba malévolamente con el «hijo de un campesino al que se le hubiera obligado por la fuerza a trasponer la puerta de un castillo»— y que, llegado el momento de los honores, en los que distingue mal lo que corresponde a una gloria rea] y lo que corresponde a los irrisorios poderes de un rector de Universidad, utiliza la «revolución» de 1933 para arreglar algunas cuentas casi personales y, a la vez, satisfacer algunas reivindicaciones más generales, especialmente contra la burguesía que no lo había acogido y a la cual unía, a través de la figura de Cassirer y de algún otro, la «intelligetitzia» cosmopolita y de salón de Berlín; pero su reivindicación se dirigía también contra la fosilización de la Universidad y su aislamiento social, contra la industrialización que comenzaba a desfigurar su querida Selva Negra, contra la tecnificación del saber que comenzaba a reducir la función de un profesor de Universidad a la de un engranaje en una «empresa» (Aetrieb), contra lo que más tarde llamará el «amerinismo», etc.

Entre stas motivaciones, hay algunas que no son del todo desdeñables, como la reivindicación que hoy se diría «ecológica» o la preocupación por rehabilitar el trabajo manual y por aproximar a los estudiantes al mundo del trabajo, incluso aunque, después, haya que considerar absurdo que pusiera en el nazismo la esperanza de satisfacerlas. Pero todo esto tiene poco que ver con la filosofia. a menos:

1. que se deduzcan estas reivindicaciones no de sentimientos, sino de principios filosóficos;

2. que se muestre que el nazismo, con lo que por entonces podía saberse de su ideología, era el destinatario legítimo de estas reivindicaciones.

Sobre el primer punto, hay, desde luego, en los discursos de Heidegger de 1933, agunos intentos de establecer una suerte de correspondencia entre ciertos temas de Sein und Zeit (por ejemplo, a propósito del trabajo) y su «programa» político de entonces. Pero tienen poco alcance y no permiten una deducción necesaria. Más importante —se ha dicho— seria el segundo punto, para juzgar

filosóficamente sobre el nazismo de Heidegger. Si se estableciera, por ejemplo, que la reivindicación ecológica o la necesidad de una reforma de la Universidad se deducen lógicamente de Sein und Zeit, pero que, en cambio, no se deduce en absoluto la apelación a un partido racista para realizar este programa, entonces los discursos ecológicos y reformistas de Heidegger podrían ser discutidos filosóficamente aún hoy, sin que hubiera que atribuir importancia filosófica al error dejuicio (por muy fatal que sea) que cometió sobre la naturaleza del régimen nazi.

En realidad, esta manera un poco desesperada, que creo ver especialmente en las valientes publicaciones de G. Granel sobre este tema, de defender al Heidegger de 1933. en particular a través de su Discurso del rectorado, no me parece convincente. Pienso que hay verdáderamente ruptura —ruptura de estilo, de nivel, ruptura de pensamiento— entre las obras filosóficas de Heidegger antes de 1933 y los discursos de circunstancias de 1933, incluído el Discurso del rectorado. Derrida6 acaba de mostrarlo brillantemente a propósito de la utilización, nueva en los discursos de 1933, de la palabra Geist, término en este caso trivial, pero cuya utilización positiva por Heidegger es nueva y paradójicamente inquietante, tras la «deconstrucción» a la que había empezado a someter esta noción en sus obras precedentes.

Pero la ruptura vale en los dos sentidos. A partir de 1934, la obra filosófica de Heidegger retomará su curso, interrumpido por un momento, sin integrar el contenido de los discursos politicos, a no ser indirectamente y esta vez de manera critica. Pues, si el nazismo está ausente de la obra filosófica de Heidegger anterior a 1933 y si, a la recíproca, la filosofia propiamente heídeggeriana está ausente del compromiso nazi del rector de 1933-34, desde 1935 se ven claramente dibujarse las líneas maestras de una reflexión filosófica sobre el nazismo. Es claro que, una vez pasadas la exaltación y las agitaciones del rectorado, Heidegger integra en su reflexión filosófica la experiencia de su fracaso y de lo que, desde esta época, tiene sin duda por un error. El primer testimonio se encuentra en el curso de 1935 titulado Introducción a la metafisica. La frase es conocida: «Lo que hoy se ofrece en el mercado como filosofía del nacionalsocialismo, y que no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento (es decir con el encuentro entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno), pesca en las turbias aguas de estos «valores» y de estas «totalidades». Se ha reprochado a Heidegger no sólo el haber pronunciado esta frase en 1935, sino también el haberla mantenido al editar el curso, en 1953. Sin embargo, la frase atestigua la distancia que ha tomado Heidegger respecto de la realidad ideológica del nacionalsocialismo, distancia tomada esta vez en sentido filosófico. El pasaje concluye con una crítica de la noción de valor, entendida como consecuencia última de la subjetivización del ente, que, comenzada con Platón, y acabada en los Tiempos modernos, es la manifestación y consumación del olvido del ser. El error de la pretendida filosofía del nacionalsocialismo es situarse en la prolongación de esta metafísica de los Tiempos modernos y proponer valores como la «vida» o la «raza», que no son más que recortes arbitrarios en el interior de la totalidad del ente. No es por casualidad por lo que Nietzsche es aquí nombrado como el filósofo que «piensa íntegramente en la perspectiva de la noción de valor» y podía, pues, ser reivindicado por los nazis como el prototipo de una valoración de lo biológico. Pero en 1935 Heidegger trata aún de salvar contra Nietzschc una «verdad interna del nacionalsocialismo » que superaría la noción metafisica de valor y que se confundiría con lo que en adelante será la tarea de Heidegger: la determinación del sentido del encuentro

entre el hombre moderno y la técnica planetaria.

En esta perspectiva es en la que hay que situar los cursos sobre Nietzsche, pronunciados entre 1936 y 1940, y que son un debate con Nietzsche, cuya filosofía es presentada no como la inversión, sino como el acabamiento de la metafisica y, por tanto, como la fase última del extravio, la que instaura el nihilismo, el reino planetario de la ausencia de significado y de la unidimensionalidad. Desde este momento, el nacionalsocialismo deja definitivamente de mostrársele a Heidegger como un recurso histórico contra el extravío. El mismo se torna, en su idea tanto como en su realidad, en la forma más crepuscular del propio extravío. Los jefes (Fúhrer), contrariamente a lo que creen, no conducen nada. Incluso ellos son conducidos por el «mal destino del ser» que lo agota en la nada de la calculabilidad y de la planificación. «En realidad, los jefes (Führer) representan las consecuencias necesarias del hecho de que el ente haya pasado al modo del extravío, donde se extiende el vacío que exige un orden y un aseguramiento del ente». Esta frase, sacada del ensayo Superación de la rnetaftsica, no fue publicada hasta 1953 en el libro Ensayos y conferencias (Vortráge undAufsdtze), pero forma parte de un conjunto de notas de los años 1936 a 1946. Coincidencias con los cursos sobre Nietzsche muestran con evidencia que éste es el mensaje —sin duda alguna oculto, incluso para Heidegger— que comenzaba a aparecer en la discusión pública que Heidegger mantuvo durante cuatro años con ese maestro de su pensamiento que era, para los nazis, Nietzsche.

Lo que la analítica existencial de Sein und Zeit' no permitía aún percibir, la historia del ser lo pone a la luz del día y, al revelarlo, lo denuncia. El nazismo quería ser un nuevo comienzo; en realidad es el último avatar del olvido del ser. El nazismo quería labrar el destino; no ha sido más que su juguete. Hablando como Ernst Júnger, se sitúa más acá, no más allá de la línea. Pero Heidegger se separa de Jíinger cuando hace que bascule por entero del lado de la metafísica que finaliza la figura moderna del trabajador, del «animal que trabaja», del que, como Júnger, pudo pensar por un momento que iba a regenerar el mundo.

Hay, pues, en Heidegger, tras el vacío filosófico del comienzo, una teoría del nacionalsocialismo que comporta crecientemente una condena, siempre que se admita, al menos, que Heidegger, incluso sin juicio alguno de valor, se esfuerza en remontar con el pensamiento una pendiente, en conjurar una decadencia, y que, en adelante, queda ya establecido que el nazismo pertenece por entero a esta pendiente y a esta decadencia. Pero lo que en esta denuncia ha causado gran malestar e incluso la ha hecho imperceptible para muchos es que no se ofrece nunca como una condena moral. La razón es de carácter general: Heidegger, es sabido, desconfía de los «valores». Un problema que nunca ha dominado enteramente es el de la fundación de una ética (llámesela como se quiera) que prescinda de los juicios de valor, como la que, se dice, intentó buscar en el Antiguo Testamento. Pero esto va más allá de nuestro propósito. Sin embargo, queda ctaro que la ausencia de una doctrina moral en modo alguno significa inmoralismo y que Heidegger ha ofrecido progresivamente bastantes criterios para que su teoría pueda considerarse una teoria crítica, aun cuando la expresión no se encuentre en él.

Acabo de citar una expresión que, ilustrada por la Escuela de Frankfurt, parece estar en las antípodas de todo lo que evoca el nombre mismo de Heidegger. Me parece, sin embargo, que, cuando se trata de situar al nazismo, el modo de pensar al que Heidegger está más cercano es el marxismo, en la medida en que éste veía en el nazismo un epifenómeno de un movimiento histórico más profundo, a saber, el capitalismo o lo que Marcuse —al comienzo discipulo de Heidegger— llama

la sociedad industrial avanzada. Heidegger y la escuela de Frankfurt tienen en común que ven en el nazismo un efecto, a la vez perverso y lógico, del dominio «ideológico» de la racionalidad y. de una manera más general, en el Estado totalitario la realización más monstruosa, por más acabada, de la administración total de la sociedad y del ente.

Podría ser —para responder a una de las cuestiones subsidiarias que planteaba el comienzo— que el declive de la influencia del marxismo, el retorno con fuerza de un humanismo moralizante y de una filosofía «liberal» hagan posible hoy lo que no lo era ayer: la disociación del nazismo y del fascismo, con el que la polémica marxista lo confundía en cuanto hacia del primero una especie del segundo; la reducción paralela del nazismo al Holocausto y, como consecuencia, su estilización en figura del Mal absoluto, en bloque errático de la Historia o en Cesura apocalíptica, representaciones todas que tienen como efecto hacer que cada vez parezca mas odioso, cada vez más inexcusable todo contacto, incluso superficial, con él. ¡Qué de camino se ha recorrido desde que Lukács. en el Asalto a la razón (1954), denunciara en el irracionalismo de toda la filosofía burguesa contemporanea la ideología del imperialismo, fase última del capitalismo! En aquel tiempo, Heidegger estaba —me atrevería a decir— en buena compañía, en un lugar que no era más infame que el de Bergson, Husserl o incluso... Wittgenstein. Los tiempos hoy han cambiado, lo que no quiere decir que la percepción de la historia haya necesariamente ganado en agudeza ni que el juicio sobre los hombres se haya vuelto más ecuánime.

Conocí a Heidegger en 1948, durante su travesía del desierto. Suspendido por las autoridades francesas de ocupación, prohibida su docencia en la Universidad, no recibía, más que en la semiclandestinidad de su casa de Záhringen, algunas raras visitas, sobre todo francesas. Pero durante este tiempo, en la Universidad, cada vez que Max Múller, víctima del nazismo, pronunciaba en su curso el nombre de Heidegger, excusándose casi de hablar en su lugar, se producía en la sala, mediante un breve golpear en los pupitres, una manifestación de simpatía por el hombre entonces humillado, de reconocimiento hacia el pensador, a la vez que de impaciencia para con los militares que ejercían lo que todos nosotros teníamos entonces por una intolerable censura. Los pocos franceses que había allí no se quedaban a la zaga de este género de manifestación. Sabíamos, sin embargo, todos, franceses y alemanes, que Heidegger había sido nazi: ¿por qué otra razón iba a haber sido suspendido? Y no era preciso tomarse mucho trabajo para recoger algunos ecos todavía vivos del famoso rectorado. ¿Era la inconsciencia de la juventud lo que nos hacía entonces tan indiferentes a este aspecto? No lo creo. A través del extraordinario público de veteranos, de lisiados, de expulsados, de supervivientes de no se sabía qué matanzas, que frecuentaban entonces las aulas, era una visión global y directa de Alemanía lo que nos disuadía de hacer de Heidegger un caso particular y, en algún sentido, ejemplar. Heidegger era un pensador de Alemania: el problema que nos planteaba era el mismo que nos planteaban los alemanes, en su mayoría más bien simpáticos y. sin embargo, tan colectivamente comprometidos, con quienes nos codeábamos todos los días. Nos pusimos, pues, a leer a Heidegger in absentia, dejando para después la cuestión de saber por qué un tan gran pensador no había escapado al error colectivo.

Hoy pienso que la filosofia no protege contra los errores de juicio. Pero permite, después, dar cuenta de ellos y sacar la lección correspondiente. Tras el fracaso de su imposible aventura de Siracusa, donde creía poder convertir a un tirano, Platón escribió La República. Igualmente, tras el «fiasco del rectorado». Heidegger, a quien se ha reprochado un poco apresuradamente su «silencio», meditó

públicamente sobre su error, aunque fuera a su manera, elevada y críptica a la vez. Esta meditación no ha dejado de tener influencia sobre el «giro» que. a partir de 1935-1936, le permite pasar de la analítica todavía descriptiva del Desein a una «deconstrucción» de la historia del ser, en la que el nazismo encontrará en adelante el único sitio que merece: un sitio del lado del «fin de la metafísica», cuya «superación» es en adelante la única «tarea del pensamiento».



La Cuestión Judía y Martin Heidegger

A proposito de la aparición en inglés de dos libros sobre Heidegger

Adam Kirsch

Puede parecer sorprendente que se sigan escribiendo tantos libros para debatir la adhesión al nacionalsocialismo de Martin Heidegger, ya que el hecho que Heidegger fuera un nazi nunca ha estado en discusión. ¿Cómo podría serlo, cuando el gran filósofo tomó posesión como rector de la Universidad de Friburgo en abril de 1933, precisamente, para llevar a cabo la Gleichschaltung, o la "Nivelación" aria de la universidad con el nuevo partido-estado de Hitler? ¿No le dijo al cuerpo estudiantil, en un discurso, ese mismo noviembre de 1933, que "el Führer y sólo él es el presente y el futuro de la realidad alemana y su Ley"? Después de la guerra, ¿no se desvivió para minimizar los crímenes nazis, incluso describiendo al Holocausto, en un famoso ensayo, "La pregunta por la Técnica", como una expresión más de la tecnología moderna, como la agricultura mecanizada?

Sin embargo, para su ochenta cumpleaños, en 1969, Heidegger había logrado, en gran medida, separar su trabajo y su reputación de su adhesión incondicional al Nazismo. El sello de su absolución fue puesto por la filósofa Hannah Arendt, en un discurso de cumpleaños difundido por la radio de Alemania Occidental. El nazismo de Heidegger, explicó, fue una "aventura", un error, que ocurrió sólo porque el pensador, ingenuamente, "sucumbió a la tentación… de ‘intervenir’ en el mundo de los asuntos humanos". La moraleja que se desprende

del caso de Heidegger fue que "el 'Yo' pensante" es completamente diferente del yo de la conciencia", de modo que el pensamiento de Heidegger no puede estar contaminado por las acciones del simple hombre.

La historia erudita acerca de Heidegger, en los últimos 20 años, ha sido la gradual demolición de este consenso de perdonar, endosado por Arendt. Por un lado, se ha demostrado que el autorretrato de Heidegger como un idealista equivocado convertido en disidente, es pura invención. El filósofo, ahora está claro, fue un comprometido nacional-socialista durante muchos años, un admirador de Hitler que purgó a colegas judíos, presidió una quema de libros en la plaza de la Universidad de Freiburg (aunque parece que la lluvia pudo haber impedido la efectiva quema de los libros) y -a diferencia de los genuinos disidentes- continuó enseñando, publicando y viajando durante todo el período nazi. Al mismo tiempo, y más significativamente, la supuesta división entre Hombre y Obra ha sido minuciosamente socavada, cuando los estudiosos examinaron la profunda afinidad del pensamiento de Heidegger con las ideas irracionales y chauvinistas de la derecha alemana de entreguerras.

Lo que distingue a Heidegger: *La introducción del nazismo en la filosofía*, de Emmanuel Faye, que fue publicado en 2005, con una fuerte controversia en Francia, es que lleva estas críticas a Heidegger hasta su lógica más extrema. La mayoría de los lectores estarán de acuerdo que Heidegger era un nazi, y que esto tiene importancia para su filosofía; le ha quedado a Faye argumentar que Heidegger fue un filósofo nazi, lo que quiere decir que no era un filósofo en lo absoluto, y que sus libros son verdaderamente peligrosos de leer. De hecho, está muy cerca, en la última página del libro, de decir que las obras completas de Heidegger deberían ser prohibidas en las bibliotecas: "Son… tan destructivas y peligrosas para el pensamiento actual como el movimiento nazi lo fue para la existencia física de los pueblos exterminados… el hitlerismo y el nazismo seguirán germinando a través de los escritos de Heidegger, con el riesgo de desovar nuevos intentos de completa destrucción del pensamiento y de exterminio de la Humanidad".

Faye, una autoridad en Descartes, es conducido a este extremo de acusación por su estudio de los seminarios, hasta ahora no traducidos o no publicados, que Heidegger enseñó durante los años 1933-35, en el primer arrebato de su entusiasmo nazi. En estas clases, Faye demuestra sin lugar a dudas que somos testigos "de la introducción del nazismo en la filosofía", la rotunda transformación del pensamiento de Heidegger en una herramienta de adoctrinamiento de la ideología nazi. Cuanto más familiar está un lector con la obra de Heidegger, más impactado estará al verlo emplear sus términos clave -Ser, Existencia, Decisión- como eufemismos de Nacionalismo y de Culto a la personalidad del Führer Adolf Hitler. Así lo encontramos, en el invierno de 1933-34, declarando que "la cuestión de la conciencia de la voluntad de la Comunidad, es un problema que se plantea en todas las democracias pero es uno que, por supuesto, sólo puede llegar a ser fructífero cuando la voluntad del Führer y la voluntad del Pueblo se identifican esencialmente". Al mismo tiempo, Heidegger les dice a sus estudiantes -"muchos de los cuales", señala Faye, "se convertirían en combatientes a principios de la década siguiente en el frente oriental "– que "para un nómada semita" la "naturaleza de nuestro espacio alemán" es inherentemente extraña.

Faye demuestra, a lo largo de estos textos, la fusión misma entre Hombre y Pensador, nexo que Heidegger más tarde tratará de negar. Sin embargo los seminarios y discursos que analiza Faye datan principalmente de los años 1933-1935, es decir: desde el año del rectorado de Heidegger y pocos años después,

cunado su nazismo era rampante. Para demostrar que Heidegger continuaba siendo un nazi hasta 1945, o incluso para el resto de su vida, sería necesario encontrar el mismo tipo de propaganda a lo largo de todos esos años. Pero a diferencia de los seminarios que Faye ha descubierto, los escritos de Heidegger de la época posterior a 1945 son bien conocidos y además, salvo algunos pocos casos notorios, la retórica nazi ya no se encuentran rastros en ellos.

Con el fin de reforzar su caso, entonces, Faye tiene que recurrir a algunos métodos un poco dudosos. Citando a un memorándum escrito por Hitler en diciembre de 1932, Faye sugiere que su lenguaje y las ideas mismas se parecen a las de Heidegger. Ya que "parece materialmente imposible que el Führer escribiera él solo" todos sus discursos y notas, Faye continúa, y ya que "no sabemos exactamente cuáles eran las actividades de Heidegger entre julio de 1932 y abril de 1933", pero Faye así no puede explicarse de manera satisfactoria la implicación que Heidegger estaba funcionando como una suerte de escritor fantasma de Adolf Hitler.

Pero la debilidad de esta deducción sólo se pone de relieve los problemas con la conclusión general que plantea Faye. Lo que realmente quiere Faye no es hacernos pensar de una manera diferente sobre Martin Heidegger, sino que nos exime de tener que pensar en él en absoluto, lo expulsa de las filas de los filósofos para hacerlo sumergir en el pozo negro donde habitan ideólogos nazis como Alfred Rosenberg. "En la obra de Martin Heidegger" concluye Faye "los principios mismos de la Filosofía son abolidos".

Si esta conclusión general es aceptada, tendría graves consecuencias para la reputación de Hannah Arendt, cuyo nombre está íntimamente ligado al de Martin Heidegger. Arendt fue no sólo una de las mayores defensoras de la reputación de Heidegger, sino que cuando era una estudiante de dieciocho años fue su amante secreta, y Heidegger tuvo gran influencia formativa tanto en su pensamiento como en su desarrollo emocional. Tiene sentido entonces que en el libro sobre la relación Arendt-Heidegger, el profesor de Criminología de la Universidad Estatal de Florida, Daniel Maier-Katkin, trate de minimizar los pecados políticos y filosóficos de Heidegger: "El abarzo de Heidegger a los nazis puede considerarse entre otros innumerables actos de acomodamiento que llevaron a cabo los ciudadanos", escribe, para quienes "el optimismo y el oportunismo sirvieron de base para una Entente (un acuerdo tácito)"

Lo conduce en parte a esta afirmación su admiración incondicional por Arendt. Porque si Heidegger era meramente un oportunista que tuvo una "aventura" –esta bizarra palabra, extraña e inadecuada, que Maier-Katkin toma prestada de la propia Arendt– entonces Arendt tenía plena razón para responder por él en su defensa en el año 1969. Es más: ella también está plenamente justificada para la reanudación de su amistad en 1950, después de no haber tenido comunicación alguna con Heidegger desde la toma del poder por los nazis en 1933, cuando se vió obligada a huir de Alemania. "Esta noche", escribió Arendt a su viejo maestro después de la reunión, "fue la confirmación de toda una vida." Si por cualquier motivo ella no hubiera podido re-encontrase con él "habría cometido un acto realmente inexcusable de infidelidad... por orgullo, es decir, una estupidez de pura locura. No por razones."

Éste es uno de los muchos momentos en el que el libro de Maier-Katkin se queda corto cuando sus temas merecen ser sometidos a una presión mayor a la que el autor está dispuesto o es capaz de aplicar. Porque la verdad es que Heidegger era mucho más que un ciudadano despierto que se "acomoda" al regimen nazi y Arendt, como filósofa, tenía buenas razones para aplicarle a él un patrón de juicio por lo menos tan implacable como el que ella utiliza tan notoriamente como una de las figuras judías europeas más

destacadas al buscar los responsables de permitir que ocurriera el Holocausto (como en *Eichmann en Jerusalén*).

Mucho menos convincente es la sugerencia de Maier-Katkin de que Heidegger debe entenderse sólo como un poco más inteligente que Adolf Eichmann, ya que "estaba menos motivado por la ideología racial que por las oportunidades de hacer carrera, combinado con la irreflexión general." Arendt se horrorizaría de dicha caracterización del hombre que se hacia llamar en la intimidad "el Rey secreto en el Imperio del Pensamiento". Lo que hace que el nazismo de Heidegger sea un verdadero desafío –en comparación con ser simplemente un escándalo– es que no deriva del mal, sino que es un camino para entrar en él. Y una vez que reconocemos el poderoso atractivo de su obra, estamos obligados moralmente e intelectualmente a explorar qué parte de dicha atracción se debe a las ideas con un potencial para el Mal. Ni Faye, ni Maier-Katkin se embarcan en este cuestionamiento más difícil, que nos pide hacer frente no sólo a Martin Heidegger sino a nosotros mismos.



Sobre el libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*

Philippe Lacoue-Labarthe

En general se estima que es bastante peligroso ser a la vez juez y parte. Por mi parte voy a intentarlo. A la postre, es sólo una prueba de honestidad.

Apenas había terminado la corrección de las pruebas de este libro, cuando me enteré por la prensa, y con algo de retraso, de la publicación en Francia del libro de Víctor Farías: Heidegger y el nazismo (Verdier, 1987). Aparentemente provocó un gran revuelo: se hablaba de una «bomba», de un «libro-acontecimiento», de un «informe abrumador». Por lo que pude leer, no parecía contener ningún elemento que no se hubiera conocido ya. Pero por el modo de presentarlo, como si no se hubiera jamás presentado el «caso Heidegger» antes, por el léxico utilizado («militantismo», «activismo», «adhesión», etc.), por la insistencia sobre el carácter fragmentario e incluso francamente mentiroso de las declaraciones y de las explicaciones «testamentarias» de Heidegger (en concreto en las concedidas al Spiegel); por todo ello, se sentía que este libro, al que se le concedía el beneficio de toda imparcialidad histórica y una total ausencia de odio (Farías habría sido alumno de Heidegger, se indicaba, lo que, por otra parte, no demuestra gran cosa), proponía una versión del asunto que debería al menos merecer un examen atento, por no decir el de conducirnos a serias revisiones. Sabíamos (al menos los mejor informados sabían), y de todos modos bastaría con la simple lectura de los textos justificativos, que era probable que Heidegger hubiera minimizado considerablemente la realidad y el alcance

de su compromiso y hubiera presentado una versión particularmente eufemística de dicho compromiso político. De ahí a pensar que habría mentido sobre el sentido de su compromiso y de su «ruptura» (o al menos de su retirada) -es decir, sobre lo esencial: lo que relaciona este compromiso y retirada a su pensamiento- había que franquear un trecho de todos modos relativamente difícil. Todo el mundo, en el fondo, lo sabe muy bien. Pues bien, este trecho, a mi modo de ver, sigue siendo infranqueable. En todo caso, la lectura del libro no me ha convencido de lo contrario.

La tesis de Víctor Farías se sustenta sobre algunas proposiciones que me gustaría recordar escuetamente.

1. Heidegger, partiendo del hecho de su origen social y regional (Suabia o, en general, la Alemania del sur, católica y conservadora), partiendo del hecho de su educación (también católica), de sus asiduidades y admiraciones, de sus influjos, de su formación intelectual, etc., habría estado marcado decididamente por una tradición ideológica que es una de las fuentes, y que será uno de los componentes, de la revolución nacionalsocialista, como lo atestigua su relación «emblemática» (y obstinada) con el predicador barroco Abraham a Santa Clara, «representante en el siglo XVII de una tradición autoritaria, antisemita y ultranacionalista». De modo que si se pretende definir, desde un punto de vista político, al Heidegger de antes de 1933, no sólo hay que situarlo en «la derecha» sino que hay que sumarle a los partidarios potenciales de un nacionalpopulismo extremista, particularmente duro y agresivo, que de hecho se afirmará pocos meses después, en 1933 y 1934, pero que no sobrevivirá, o casi, a los compromisos de la dirección del Partido con la burguesía, la Iglesia y el Capital. Esto es válido, por supuesto, para el autor de Sein und Zeit y del Kantbuch. Es decir, también para el participante en el coloquio de Davos sobre el kantismo que lo vio oponerse con dureza a Cassirer, representante notable de la «intelligentsia» (o de la academia) judía.

2. El compromiso de 1933 lo es sin reservas, completo y brutal, y se lleva a cabo sobre las posiciones más revolucionarias del «movimiento», es decir, sobre las posiciones de las S.A. La voluntad de Heidegger, aceptando (o solicitando por personas interpuestas) el rectorado, es la de reformar de arriba abajo la Universidad (proyecto del que sabemos que estaba en el programa desde al menos la Lección inaugural de 1929 en Friburgo: ¿Qué es metafísica?, tomando apoyo casi exclusivamente en los estudiantes, siguiendo, si se quiere, una especie de lógica del mayo del 68 fascista. Heidegger se vuelca a cuerpo descubierto en la tarea o en la aventura: disponiendo de plenos poderes en virtud del Führerprinzip, multiplica las declaraciones públicas y los seminarios en «campos de adoctrinamiento», toma medidas administrativas destinadas a asegurar el «marcar el paso» de la Universidad, teje todo tipo de relaciones «militantes» con los intelectuales favorables al régimen y se convierte rápidamente en una de las destacadas figuras del «movimiento». Es en esta época un nacionalsocialista convencido y celoso. No se arredra ante nada, ni siquiera ante la denuncia. Si fracasa y si está abocado un año más tarde a la dimisión es porque la corriente sobre la que se apoya -la corriente S.A., dominante en las asociaciones de estudiantes- está en vísperas de deshacerse, como lo demuestran los hechos de junio del 34 con la eliminación de Röhm. Es su «radicalismo» el que le obliga a retirarse. Pero retirarse no es romper.

3. Muchos documentos prueban que Heidegger, en efecto, no deja de «militar» en favor del régimen después de 1934. No solamente no entrega el carnet del partido (lo conserva hasta 1945), sino que participa en varios proyectos de reforma universitaria del Reich (Academia de profesores del Reich, Academia para el Derecho alemán, Alta Escuela política

alemana). Evidentemente es el blanco de ataque de los ideólogos oficiales de la corriente S.S. (Rosenberg, Krieck, Bäumler) y por ello es víctima de algunas pequeñas molestias. Pero permanecerá bien visto por el ministro Goebbels, tiene amigos poderosos en la Italia fascista (el Duce en persona llega a intervenir en su favor) y, en contra de lo que pudo decir después, no se le prohíbe publicar, no se le borra de la cohorte de pensadores del régimen, se le permite asistir a congresos en el extranjero, no se persigue a sus alumnos, no se supervisa su enseñanza y no se le excluye, aparentemente, de la Universidad (para volver a movilizarle) en 1944. Todo lo que puede decirse a su favor es que en su enseñanza y en algunas de sus declaraciones públicas tomó posición de manera clara contra la corriente dominante del partido y del régimen, es decir, contra los que Farías denomina obstinadamente -y no puedo dejar de confesar que me deja perplejo- el «desviacionismo», en suma hitleriano, del nacionalsocialismo (establecido este matiz, se puede en efecto hablar de una «continuación» de la adhesión heideggeriana...).

4. Tras la guerra y la derrota, Heidegger no habría renegado de nada: habría rechazado cualquier retractación y persistido en su ensoñación de un renacimiento «espiritual» de Occidente (de Europa) partiendo de Alemania -si es que no partiendo de la misma Suabia y de la Heimat germánica-. Sobre todo, se habría volcado en la divulgación de una versión «honorable» de su compromiso y en reconstruir para sí un «virginidad política», vía Francia y con la ayuda de Beaufret y Char. Por eso, los textos justificativos serían pura y simplemente mentira. De todos modos son de poco peso frente al terrible silencio mantenido sobre el Exterminio (la Shoah) y al regreso a antiguos y dudosos ejemplos: Abraham a Santa Clara.

La tesis parece sólidamente estructurada. La encuesta histórica y la exploración del archivo habían sido ya emprendidas por ciertos trabajos alemanes notables (en particular los de Hugo Ott y Berndt Martin). Víctor Farías los completa en numerosos puntos y hace -o simula hacer- sencillamente poner el punto, partiendo de documentos actualmente accesibles (pero tantas cosas quedan en la sombra, empezando por el fondo Heidegger). Podremos asombrarnos de que no haga uso de un material reciente (la correspondencia Heidegger-Kästner, por ejemplo, le habría aclarado sobre la génesis de la entrevista al Spiegel, o las memorias de Löwith); o que no mencione las tribulaciones de la relación con Hannah Arendt que son elocuentes y forman parte de esta historia. ¿Cuándo fue escrito realmente este libro? No obstante, en apariencia, se trata de un trabajo serio por parte de un historiador correcto.

Lamentablemente, esto es así tan sólo en apariencia. En el fondo este libro no es justo y lo considero incluso -y mido mis palabras- deshonesto. No me sorprende, por lo demás, ver asociado en una nota liminar el nombre de Jean-Pierre Faye, el cual destacó hace veinticinco años con una presentación-traducción sorprendente de las declaraciones políticas de Heidegger, recogidas en la antología de Schneeberger. Es más que ensañamiento, y todo esto produce la desagradable impresión de tratarse de una «operación montada», como por otra parte se produce regularmente, de hecho, en nuestro «escenario».

Intentemos examinar las cosas con un mínimo de probidad. Huelga ante todo decir que, incluso si no comparto sin reservas (filosóficas y políticas) el «consenso democrático» que parece reinar en la actualidad -no digo nada del «humanismo jurídico»-, el nazismo es para mí, como lo es para Farías, Faye y muchos otros, en sus consideraciones tanto como en sus resultados, un fenómeno absolutamente inmundo, el más grave de lejos y sin discusión que haya conocido (es decir, a la sazón producido) Occidente. Mi posición está perfectamente clara al

respecto y me he explicado suficientemente en lo que precede. No voy a centrar la discusión sobre ello, evidentemente. Allí donde la discusión se puede entablar, en cambio, es cuando se trata, no de evaluar sino de pensar el nazismo (al cabo, no ha nacido de nada, como una pura aberración, ha nacido de «nosotros, los buenos europeos»), su éxito fulminante, su poder de seducción, su proyecto y sus logros, etc.; y sobre todo pensar lo que pudo representar para los «intelectuales» de la época que no eran ni imbéciles ni oportunistas, muy lejos de eso. ¿Por qué en los años 20 y 30 tal disgusto y tal rechazo de la democracia, tanto a derecha como a izquierda? ¿Por qué la preocupación nacional? ¿Por qué este discurso, en el que Heidegger no está sólo y que se remonta a la lejana tradición alemana sobre el desamparo (Not) de Alemania? ¿Por qué esta certeza, en Alemania y fuera de Alemania, de que Europa va hacia la catástrofe? ¿Y por qué esta ansiedad, compartida también (y para mal) por Valéry y Bergson, Blanchot y Husserl, Bataille y Heidegger, Benjamin y Malraux, por no citar más que algunos nombres? Tantas cuestiones -y hay muchas más- que el libro de Farías jamás se pregunta y que resulta indispensable hacerse si se quiere intentar comprender, aunque sea mínimamente, qué pasó y qué puede ciertamente aún pasar. Dar por establecido que el nazismo es una monstruosidad, si es para eludir el preguntarse, acaba siendo una falta grave. Política y filosóficamente.

Dicho esto -y esto no es evidente- ni por un instante intento reclamar para Heidegger la menor indulgencia. Estoy convencido, desde la lectura de los textos, que su compromiso político no procede ni del accidente ni del error y que hay que tratarlo en términos de falta -en el sentido de una falta, ante todo, pero no sólo, en relación con el pensamiento-. Por eso, en cuanto a su complejidad estrictamente documental, no hay nada que decir al libro de Farías: los hechos citados son indiscutibles, que yo sepa, y con seguridad existen todavía otros. Aún queda mucho trabajo para los historiadores.

Incluso estaría de acuerdo con Farías al insistir en la «radicalización» revolucionaria de Heidegger, aunque mantenga serias reservas ante las consecuencias que él extrae. Indiscutiblemente, Heidegger se comprometió muy a fondo (demasiado a fondo para los nazis mismos); indiscutiblemente también, no se retractó gran cosa en cuanto al fondo, es decir, en cuanto a la «verdad y la grandeza interna del movimiento». Pero entonces, ¿por qué guardar silencio sobre aquello que él explícitamente repudió? Por ejemplo, en la entrevista al Spiegel, todas las declaraciones públicas del 33-34, con la excepción del Discurso del Rectorado. Los arrepentimientos son raros en Heidegger. Resulta a lo menos falto de elegancia el no tenerlos en cuenta o lo que es lo mismo, no tener en cuenta, tratándose de sus declaraciones póstumas, más que lo que testimonia en contra suya. El asunto es en sí mismo suficientemente grave como para que no haya que abundar...

En realidad, las tres razones que me llevan a sospechar de esta obra son de un orden completamente distinto que el de los hechos.

(Paso por alto algunas deshonestidades manifiestas y algunas imprecisiones. Por ejemplo, en cuanto a las deshonestidades, en la traducción propuesta de «Llamada al servicio del trabajo», este modo de adosar sistemáticamente el calificativo «ario» en cada caso a la palabra «pueblo». Nos damos cuenta de que es una manera de traducir el conocido völkisch y se ve inmediatamente de dónde viene la maniobra. (Aunque no tenga ningún modo de comprobarlo, me parece reconocer la traducción de Jean-Pierre Faye que evocaba más arriba). En la página siguiente, nos damos cuenta de que Heidegger cuando quería decir «ario», decía -como todo el mundo- arier...

En cuanto a las imprecisiones, la más manifiesta es la que concierne a la frase de Abraham a Santa Clara, citada por Heidegger en su homenaje de 1964 (que está lejos de ser el «último texto» de Heidegger): «Nuestra paz está tan alejada de la guerra como Sachsenhausen de Francfort». ¿Se trata de un lapsus, se pregunta Farías? Nadie puede ignorar en esta época que Sachsenhausen es «uno de los más siniestros campos de concentración construidos por el III Reich» y que Francfort es «la sede del tribunal encargado de investigar los crímenes perpetrados en Auschwitz». La relación ya está hallada y como nadie ignora que Abraham a Santa Clara es, o fue, un antisemita convencido, se pasa rápidamente del lapsus en favor de la «retractación inconsciente» y de ésta a la «provocación» deliberada. Sin embargo, jamás se pregunta por qué Heidegger no había hecho mención, justamente, ni en 1910 ni en 1964, del antisemitismo de Abraham a Santa Clara, puesto que se da por adquirido el «virtuosismo» de Heidegger en el manejo de las citas. Poca suerte: como lo revela Joseph Hanimann en su crónica del Frankfurter Allgemeine Zeitung del 28 de octubre de 1987, los alrededores de Frankfurt nada tienen que ver con el campo de concentración con el mismo nombre).

Tres razones, pues, para sospechar de esta obra.

La primera tiene que ver con su retórica y, diría más, con su puesta en escena. La retórica consiste esencialmente en la traducción en términos estrictamente (y estrechamente) políticos de todos los mínimos (y no tan mínimos) hechos y gestos de Heidegger: ¿Que Heidegger se adhiera al partido en 1933? Es un «militante». ¿Que intenta hacer mucho (incluso demasiado) durante su etapa de Rectorado? Es un «militante escrupuloso»: todas sus iniciativas pedagógicas proceden del «adoctrinamiento» y todas sus medidas administrativas del «marcar el paso». ¿Que participa, tras su dimisión del rectorado, en la elaboración de proyectos institucionales (tres, en concreto, que no van más allá de 1934)? Nunca habría dejado de «militar». ¿Una prueba de ello? Nunca devolvió el carnet del partido. (¿Pero cuándo y dónde lo habría pretendido hacer? La única declaración que conozco de él a este respecto fue para decir que, estando uno de sus hijos en el frente ruso, no le pareció oportuno dimitir). De golpe, a titulo de tal «militancia» -y bajo el rótulo enfático de «Heidegger y los aparatos ideológicos del Estado»- se puede introducir, entre el desorden, un artículo (hay que decirlo, particularmente elocuente) de la señora Heidegger, una o dos intrigas universitarias (completamente normales: se trata de simples publicaciones de ofertas para cubrir plazas), las conferencias de 1936 sobre la obra de arte (en las que resultaría excesivo decir que han sido leídas y mucho menos en sus dimensiones «políticas»), la intervención de Mussolini ante Goebbels -en contra de la advertencia de Amt Rosenberg- a favor de la publicación en el Anuario de Ernesto Grassi (Geistige Überlieferung) del texto de Heidegger sobre Platón («La doctrina de la Verdad en Platón». ¿Hasta dónde llegaban las preocupaciones de Mussolini?). El colmo es ya un «Heidegger en Praga (1940)...» (pp. 269-270) donde nos enteramos por un supuesto documento de «la ambivalencia de la posición política de Heidegger en los años 40 (aceptación total del régimen y rechazo de su política concreta)» - se trata de un informe de Amt Rosenberg- que un cierto Kurt Schilling, titular de una plaza de filosofía en Praga (en un país ocupado, pues, es decir, especialmente vigilado), desarrolla su enseñanza en la que se «hace referencia» a «conceptos heideggerianos».

No pretendo decir con esto que sea inútil o que no sea saludable el literalizar algunos enunciados heideggerianos, el sospechar de sus eufemismos y el observar las más estricta desconfianza hacia una retórica (la de Heidegger) presidida por el rechazo de las evidencias ónticas. No

obstante, hay que saber qué se está haciendo: decir (y es un conocido ejemplo y, por decirlo de alguna manera, un fragmento de antología) que las variaciones «ontológicas» de Heidegger sobre la «estancia» y el «habitar» apenas disimulan algunas perogrulladas «pequeño-burguesas» sobre la crisis de la vivienda no ha podido jamás llevar muy lejos. Me temo que en lo que concierne a la descripción del compromiso político de Heidegger, Farías no comete el mismo error. Hay que tener en consideración el hecho de que, probablemente, Heidegger habría rechazado el término «militante» como rechazaba en 1935 el de «político» (Introducción a la metafísica). Eludirlo, amparándose en el protocolo demasiado simple de la «crítica externa» y con el pretexto de que «hay que llamar a las cosas por su nombre», no supone, precisamente, poner las cosas en su justo lugar. Podemos subrayar los compromisos (el mismo Heidegger los ha reconocido, o al menos algunos de ellos); pero aún tenemos que tomar la justa medida al sentido que Heidegger entendió conceder, antes y después del 34, a su compromiso. La «traducción» política de Farías no alcanza a hacerlo ni por un momento.

Es aún más grave en tanto que dicha traducción se ve reforzada con una puesta en escena «acumulativa» que nubla, más que aclara, las cosas. Cabe dudar de que en un Estado nacionalsocialista la totalidad de los responsables permaneciera sin afiliarse al partido. Y por lo mismo, cabría dudar de que todo nombramiento universitario, el menor proyecto de reforma, la menor publicación, pudiera hacerse sin que el partido se hallara de por medio y ejerciera la vigilancia o dictara sus directivas, que se hicieran circular informes más o menos ocultos, etc. En parte es eso el «totalitarismo», incluso cuando da lugar, como en el III Reich, a una confusión extrema, dadas las rivalidades entre sus instancias, entre las administraciones, entre los servicios, entre las facciones o los grupos de presión, entre personas, etc. Pues bien, para Farías el único criterio en materia de clasificación política, una vez reconocida la gran distinción S.A./S.S., es la pertenencia al partido. No digo que ello pueda relegarse a un acontecimiento insignificante o neutro (la no pertenencia al partido tenía, en cambio, un significado muy claro). Pero cuando veo que, al cabo de las páginas, no se nos perdona ningún número de inscripción al partido, ninguna mención de Gau, ningún rango, grado o distinción en las S.S., me pregunto qué imagen o qué impresión se pretende producir, como no sea ésta: en todos sus hechos y gestos, en sus relaciones universitarias o extrauniversitarias, en su trabajo y en sus amistades (en su matrimonio incluso), Heidegger, que es nazi, está rodeado por nazis, todos ellos iguales en tanto que son nazis. En último término, y más en cuanto que Farías pone todo su empeño en minimizar sistemáticamente la hostilidad del clan Rosenberg (y el alcance de esta hostilidad), acabamos por no ver bien, tal el poder del efecto «catálogo», qué diferencia habría entre Bäumler y Otto, Schadewaldt y el profesor Heyse, el alcalde de Friburgo y el ministro de educación, etc., etc. Pues bien, no tomo más que este ejemplo, por leer Volk im Werden («Pueblo en devenir»), la revista de Krieck, y los dos o tres números aparecidos de la Geistige Überlieferung («Tradición espiritual»), editados por Grassi, Otto y Reinhardt, no podemos confundir. Seguramente, Grassi era un fascista (en cuanto a Otto y Reinhardt no sé si tenían carnet del partido), pero el Amt Rosenberg no se equivocaba cuando colocaba al Geistige Überlieferung bajo vigilancia y procuraba apartar a Heidegger, el cual tenía, sin duda, poderosos aliados en la Italia fascista. Lo cual no le impedía llegar a la ingratitud llegando a criticar públicamente el «actualismo», es decir, la filosofía oficial del fascismo. ¿Habrá que poner esto en la cuenta de la lucha contra el «revisionismo»? O bien refleja la «relativización», pues tal es el delicado

eufemismo que utiliza Farías cuando ve claramente que se trata, en los textos o en los cursos de Heidegger (al menos aquellos a los que él se digna echar una mirada), de una crítica al nazismo.

La segunda razón por la que sospecho de este libro es que, a lo largo de esta presentación singular, pero esta vez a propósito de los textos (lo que me parece más grave), no cesa de practicar la amalgama.

Se trata, bien entendido, de aclarar el contexto y no se percibe apenas, al comienzo, la envergadura de la maniobra. Pero en este caso, el efecto de acumulación acaba por jugar en su contra por querer probar demasiado... Uno se sorprende al principio, por ejemplo, de la torpeza con la que Farías presenta el primer texto de Heidegger sobre Abraham a Santa Clara: larga biografía de Abraham a Santa Clara con el recuerdo de la tradición antisemita en que se inscribe y que él continua, análisis de su influencia sobre las corrientes antisemitas en Austria y Alemania meridional, historia del movimiento socialcristiano y de su dirigente Karl Lueger, descripción de la fiesta conmemorativa, ocasión por la cual Heidegger escribe su texto (todo lo que precede, dice Farías al comienzo de este fragmento, era necesario porque en realidad la conmemoración no habría podido hacerse sin los fondos concedidos por la alcaldía de Viena, es decir, por Lueger), presentación y análisis político del texto de Heidegger, indicación de sus fuentes textuales (el Florilege de Bersche, que en adelante permanecerá discreto ante el antisemitismo del Abraham a Santa Clara), presentación de la revista en la que aparecerá el texto de Heidegger (combinada con la noticia necrológica de Lueger -un vibrante homenaje a su antisemitismo- aparecido en los números anteriores), la mención de la notificación de las ceremonias, publicada en el periódico local, análisis, por último, del conflicto entre católicos integristas y católicos modernistas «que Heidegger había convertido en tema central de su intervención». Todo ello constituye «la raza, el medio, el momento», como todo el largo recordatorio biográfico que conforma la primera parte del libro («De los años de juventud al rectorado - 1889-1933»). Pero estas precisiones, evidentemente, están lejos de ser inútiles: Heidegger tampoco ha nacido de la nada y no pertenece únicamente a la tradición filosófica (por eso su habitual negación de lo biográfico tenía sus razones). Las frecuentaciones y las promiscuidades que habría aceptado (o que no habría rechazado) le marcan de manera indiscutible y es bueno saber hacia dónde se dirigían sus simpatías más espontáneas. El «Dime con quién vas...» no es una mala regla y de todos modos se hacía necesario el «situar» políticamente a Heidegger. Pero para ello, ¿había que equiparar los discursos de Heidegger a los de su entorno, colmar sus silencios (sobre el antisemitismo, en particular) con los propósitos de otros y dejar caer sistemáticamente, sobre más de 300 páginas, una especie de ley de contaminación que acaba por producir la impresión de que Heidegger es, al final, responsable de lo que no dijo? Extraña concepción de la «autoridad» que se convierte en verdaderamente alucinante cuando el texto de Heidegger, puesto así en su «contexto», ni siquiera es citado, ni mucho menos comentado (no hay que pedir demasiado). Es el caso, entre otros, pero es el colmo cuando se sabe la importancia que Hölderlin supuso, desde 1935-36, para Heidegger, cuando se evocan las circunstancias de la publicación de Andenken en 1943, en ese libro de homenaje con ocasión del centenario de la muerte de Hölderlin y que fue -como no podía ser de otro modo- vivamente saludado por el régimen.

De ahí mi tercera razón para sospechar de este libro: sencillamente, los textos de Heidegger no fueron leídos. Incluyendo aquel que se pretende destacar, por otra parte difícilmente, como el texto más directamente político. Es cierto que Farías

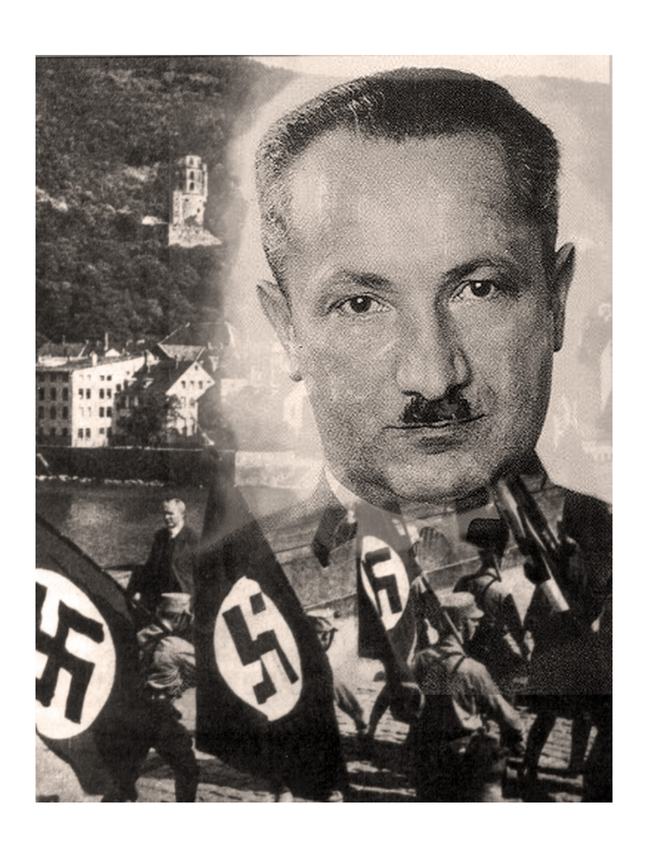
cita abundantemente, resume y práctica el recuento -tanto de Heidegger como de los demás-. Pero su comprensión filosófica de Heidegger deja pasmado. (Léase, al respecto, entre otros fragmentos de valor, el comienzo del capítulo IV de la tercera parte, pp. 291-292, sobre «la reflexión de Heidegger hacia el final de su vida»: en Francia no se aceptaría eso en un alumno de los últimos cursos. Víctor Farías deja correr la voz de que él fue alumno de Heidegger. Pero como dice Jacques Derrida «son cosas que pasan»). Por otra parte y sobre todo, Farías pasa sistemáticamente de puntillas sobre los textos en los que Heidegger se «explica» con el nacionalsocialismo (en particular) y con la política (en general). Heidegger consagra cuatro o cinco años de su enseñanza, entre 1936 y 1941, a «delimitar» la metafísica de Nietzsche y a replicar abiertamente su extravío en el biologismo y la explotación a la que lo somete la ideología racista oficial: Farías, sobre eso, no dice prácticamente ni palabra. Heidegger publica por su cuenta, tras la guerra, algunos textos y cursos redactados y pronunciados durante «los años sombríos» y que debía, me imagino, considerar como los mejores para aclarar su pensamiento -si no su actitud-. Por ejemplo, la serie de notas escritas entre 36 y 46, conocidas como «La superación de la metafísica» (en Ensayos y conferencias) - o, en lo que respecta a los cursos, además de los dos volúmenes sobre Nietzsche, la Introducción a la metafísica, (de 1935) y el Schelling (de 1936) que contienen, uno y otro, afirmaciones extremadamente claras contra la confusión aportada por la muy oficial filosofía de los valores, de las concepciones del mundo y de la experiencia vivida, así como contra la discriminación antisemita en el orden del pensar (respecto a Spinoza, por ejemplo). Silencio total de Farías. E incluso silencio sobre los cursos publicados después de la muerte de Heidegger, en 1976, en particular los cursos sobre Hölderlin que tienen una envergadura política decisiva (o que contienen probablemente todo el pensamiento «político» de Heidegger). De las dos una: o bien todos estos textos, considerando las condiciones estrictamente incontrolables de su publicación y el cierre de los archivos Heidegger, son groseras falsificaciones o cuando menos textos «rectificados» (pero Farías no evoca en ningún momento los problemas que se dan en la publicación de la Gesamtausgabe); o bien esos textos pueden considerarse, hayan sido o no publicados por Heidegger, como pertenecientes al corpus heideggeriano y entonces no puede dejarse de tomarlos en cuenta: tiene que ver con la más elemental honestidad cuando se aborda este tema. ¿Dónde está la «filosofía» de Heidegger, o lo que él pensó, sino en los textos? ¿Y qué está en tela de juicio, el pensamiento de Heidegger u otra cosa? Si existe algún «caso Heidegger» (que se sepa, no acompañado por ningún «crimen contra la humanidad», incluso si su silenciosa complicidad resulta terrorífica) es porque existe «el pensamiento de Heidegger». El compromiso político no es el de tal o cual profesor, aquí o allá, afiliado numero tantos del partido. De ser así no se le dedicaría ni cinco minutos; se trata del pensamiento del mayor pensador de ese tiempo. Es en su pensamiento donde se propone la cuestión de su responsabilidad política. Al ignorar en la práctica este pensamiento o al no leer los textos y de hacerlo comprenderlos sólo a medias; al no hacer, en suma, comparecer todos los hechos (sólo cuentan los números de cartas del partido o las anécdotas; existen todos los textos, incluyendo en efecto los de los otros: pero Farías ¿se ha parado a comparar, es decir, a descubrir la diferencia?), sólo así podemos hablar de una «adhesión sin límites al fondo general del nacionalsocialismo». Pero eso es una enormidad.

Una vez más, afirmo que no estoy por la labor de minimizar la responsabilidad política de Heidegger, como ha sido con frecuencia el caso hasta ahora.

Sencillamente, creo que hay que ser justos, en el sentido de la justicia y de la justeza. Hay que juzgar sobre datos. Lo que precisamente no se consigue con el «collage» de documentos heterogéneos en cuanto a su significado y a su envergadura filosófica y política. Que Heidegger se haya adherido al nazismo, que sus posiciones hayan sido radicales, después de que se haya sentido «decepcionado», sin que esa decepción haya sido lo suficientemente fuerte como para obligarle a renegar clara y abiertamente, de todo ello no hay duda (y eso es ya demasiado grave o «decepcionante»). Pero se trata de comprender exactamente por qué (y a qué) se adhirió, qué le decepcionó y de qué no renegó. Y desde luego no se logrará calificando el hitlerianismo posterior a 1934 como «desviacionismo». Ni atribuyendo a Heidegger, por medio de o contra sus intenciones, ideas (o ideologemas), pensamientos, al fin, de los que toda su obra muestra que no podía ni por un momento aceptarlos, es decir, reivindicarlos como suyos. Lo mismo para el consternante silencio de después de la guerra: ¿qué tipo de solidaridad manifiesta y con qué (el régimen, Alemania, Europa)? Una respuesta o un comienzo de respuesta a estas cuestiones (el «caso» es, de todos modos, muy difícil) sólo tendrá alguna posibilidad si no se cede en la exigencia de lectura rigurosa de los textos.

El hastío con la tesis de «la adhesión sin límites» es que parece emanar de un trabajo historiográfico escrupuloso y sabemos qué autoridad tiene la historia ante la casi totalidad de nuestros contemporáneos. La exageración o el lamentable simplismo de esta tesis sigue sin consecuencias, de ello estoy convencido -salvo, quizá, para la cohorte de los «anti-heideggerianos», de todos modos ya convencidos y que no esperaron a Farías para calificar de «fascista» todo reconocimiento, fuera éste el más vigilante, crítico o circunspecto del pensamiento heideggeriano-. Incluso el eco «mediático» (desproporcionado, dada la calidad del trabajo) que tiene el libro de Farías no es excesivamente inquietante: el verdadero trabajo (y lo hubo al respecto y aún lo habrá) acaba siempre por darse a conocer allí donde debe ser conocido y las verdaderas cuestiones acaban siempre por imponerse.

Lo que sería inquietante, en cambio, es que se lo considere como un asunto «cerrado», al menos durante cierto tiempo, y que se forme una doxa que considere la cosa sabida. Ya nos podemos imaginar la circulación de los: «¿Se puede leer aún a Heidegger?». Si es ése el efecto de ese libro (disuadir de la lectura y la interrogación) sería una catástrofe. Pero no queremos desesperar de la capacidad de leer...



Heidegger y el nazismo: ¿La cuestión?

Mercedes Muñoz Delgado.

El libro de V. Farías *Heidegger y el nazismo* (Muchnik Editores, Barcelona, 1989) es mucho más que un libro. No pretendo con esta afirmación acentuar desde el principio y sin más preámbulo la repercusión o el posible valor de esta obra. Por el contrario, creo simplemente preciso reconocer que este libro, por importante que pudiera ser su alcance, no es solamente un libro; es y se constituye en lo que es gracias y por todo aquello que el libro (en cuanto, podría decirse, realidad editorial) conlleva y supone, al mismo tiempo que lo sostiene: es la polémica que tenía que desatar en torno suyo; es la denuncia que, en último término, expresa; es el problema de su texto y la historia de sus traduciones; es, o por tal parece tomarse, el eje de posiciones y calificaciones; es su presencia en la prensa y en multitud de «opiniones», «cultura», «temas de nuestra época» o «papeles para la libertad». Propongo sistematizar todo lo que este libro es desde los siguientes puntos generales:

1. Sobre el texto. Según consta en la nota sobre la edición castellana, el texto que tenemos a nuestra disposición «es el resultado de un proceso largo y laborioso en el que han intervenido muchas personas». El laborioso proceso no parece responder tanto a la complejidad que el contenido de la obra pudiera plantear a la traducción, como a la fijación del texto mismo, hecho tanto más sorprendente cuanto se trata de un autor vivo de lengua castellana (se hace referencia a un enigmático original en castellano) y de una obra que no conoce con esta su primera traducción. Nos encontramos por tanto, ante un problema de versiones, pues ninguno de los textos —alemán, francés o español— coincide con los demás (como tampoco podrán coincidir, en consecuencia, los comentarios sobre él), ni constituye un punto fijo y último de referencia. Las siguientes palabras de E. Duque hablan elocuentemente de este «bonito círculo hermeneútico»: «Un autor que ha logrado, por lo demás, realizar el sueño de la hermeneútica más desbocada: escribir un texto que son muchos, variaciones sin tema, versiones sin original» (El Independiente, 8-X-1989). El texto finalmente fijado por la traducción experimentó una última corrección por parte del autor, quien «introdujo pequeñas modificaciones» (la importancia de tales «modificaciones» también es comentada en el citado articulo de F. Duque) y, además, «incorporó un prólogo especial para la edición española».

En este prólogo, que sustituye injustificadamente al de C. Jambet y, sobre todo, al tan afamado de J. Habermas, V. Farías aprovecha una detenida referencia al debate surgido desde la publicación de su obra, las «estrategias de defensa» adoptadas y los comentarios laudatorios, para revisar los «supuestos, motivaciones y consecuencias» de haberla escrito. Como resultado, *Heidegger y el nazismo* aparece desde las primeras páginas (al menos de esta traducción) como una empresa que desborda el problema aparentemente enunciado por su título (una cuestión estrictamente filosófica o histórico-biográfica) para alcanzar una dimensión comprometida con la ética, la cultura de masas y la «humanización de lo humano». Dicho de otro modo: mediante el análisis de la presunta relación esencial de la filosofía heideggeriana con el nacionalsocialismo (cuestionable a pesar de Farías), se pretende, a mi entender, desenmascarar, prevenir y avisar del peligro de raíz en que se encuentra una época para la cual una «filosofía

discriminadora» se ha convertido en una suerte de estandarte.

2. Sobre el objetivo fundamental. Farías también aprovecha este prólogo «especial» para expresar el propósito de su obra: «La intención de mi trabajo es una, y compleja: poner de manifiesto el germen de inhumanidad discriminadora sin el cual la filosofía de M. Heidegger no es pensable como tal, pero sólo en la medida en que esta denuncia incluya —al mismo tiempo— el intento de contribuir a poner a salvo lo humano agredido, precisamente por una de las así llamadas «cumbres» filosóficas del siglo» (p. 14). En efecto, se trata de una intención compleja y plural, pero quizá no sólo por el motivo aducido. El vínculo que se establece en las citadas líneas es ya fuente de complejidad: la denuncia de cierta filosofía debe contribuir a la salvación de lo por ella discriminado, o, siguiendo el paralelo del «testimonio anónimo» que ratifica a Farías en su intento (pp. 13-14), ayudarnos en la pregunta «qué hacer ahora y en qué encontrar una razón para seguir viviendo» cuando precisamente esa filosofía ha sido denunciada. P. Aubenque se formula ya a este respecto: «¿Cuál es el estatuto ético, con relación a nuestros juicios habituales sobre la inquisición y la censura, de un libro que se presenta abiertamente como una empresa de denuncia, y singularmente de un pensador, sobre todo cuando esta denuncia es en gran parte calumniosa?» (*Otra vez heidegger y el nazismo*. trad. Revista de Filosofía, 3: época vol. 1(1987-88)).

Al margen, por tanto, de las dudas que comporte la fidelidad y exactitud de los documentos que avalan este objetivo, se encuentran ya en él suficientes motivos para una interesante discusión, si bien esta no será posible mientras el libro de Farías no se reconozca como criticable. Quisiera con ello aludir al hecho de que precisamente el vínculo antes citado se toma como punto de referencia para la calificación o descalificación filosófica e incluso política de aquellos que se formulan respecto a esta obra. Sólo así cabe entender las palabras (cito de memoria) de A. Maestre —quien al abrir el acto de presentación de la traducción en la que ha participado (Residencia de Estudiantes l0-X-1989) dio la bienvenida a los «adversarios del racismo filosófico»— al plantear la siguiente disyuntiva: o se está con uno o se está con otro. Es decir, reivindicar la filosofía de Heidegger supone estar contra Farías, léase: contra lo que su denuncia defiende. En esta deducción están involucrados dos nuevos aspectos igualmente complejos y plurales: explícitamente, la tesis central y las consecuencias más relevantes de la obra, y, de forma implícita, la caracterización de quienes «están con Heidegger».

«Mi tesis central es la siguiente: cuando M. Heidegger decidió adherirse al partido nacionalsocialista había recorrido ya un largo camino preparatorio, cuyo origen puede buscarse en el movimiento socialeristiano austríaco, de naturaleza conservadora y antisemita, y en las expresiones que este movimiento encontró en la región donde nació Heidegger y donde comenzó sus estudios (Messkirch, Constanza)» (p. 30). Naturalmente, en el enunciado de esta tesis radica ya que no se limitará a evidenciar los antecedentes de una adhesión bien conocida con el propósito de comprender sus motivos. Más bien, si se consigue mostrar que en su origen y formación el pensamiento de Heidegger da expresión políticamente comprometida a motivos discriminadores, racistas y defensores de lo germánico armonizables con la ideológica nacionalsocialista, el período de Rectorado sólo puede ser considerado entonces como un momento de cristalización de tal pensamiento en un proceso de despliegue, revisión y consolidación de aquellos motivos iniciales desde los primeros escritos hasta la entrevista con *Der Spiegel*. Toda manifestación por parte de Heidegger queda, sea de la índole que sea, sumida en esta evolución. Esto comporta, evidentemente, una tesis de carácter

hermeneático que representaría el único criterio capaz de hacer comprensible e inteligible, no ya determinado período biográfico, sino la totalidad del pensamiento heideggeriano: «la filosofía de M. Heidegger no es pensable (en primer lugar para él mismo) sin ese compromiso fanático y xenófobo con la pretendida superioridad espiritual de los alemanes» (p. 12), «resulta imposible comprender a fondo su pensamiento si se olvida esta fidelidad» (Pp. 35-35). La asunción de este criterio permite a Farías destacar como una de las consecuencias más relevantes de su investigación la resolución de un discutido problema, intrínseco hasta ahora a la peculiaridad de la filosofía heideggeriana: «mi estudio deja claro que la «incapacidad» de la filosofía de Heidegger para fundar una étia sólo es tal en lo relativo a una ética universalmente válida» (p. 16).

Sin duda la validez de esta tesis quedaría absolutamente confirmada si agotase la comprensión del pensamiento heideggeriano, cosa que —como veremos al comentar el método seguido— no acreditan en absoluto los análisis que Farías dedica a textos propiamente filosóficos, y si zanjara toda cuestión ulterior. Y, sin embargo, surge renovadamente una serie de cuestiones ineludibles: —cómo explicar la atracción y la influencia de Heidegger sobre las más variadas corrientes filosóficas (vid, a este respecto .J. Muñoz: *La nostalgia perdida de un dios futuro*, ABC 26-IX- 1989); —por qué la vinculación de Heidegger con el nazismo suscita actualmente un debate de tales proporciones públicas, desconocido para sus primeros intérpretes y para sus contemporáneos (Sartre, por ejemplo). La respuesta de Farías a estas cuestiones nos introduce en la caracterización de «los que están con Heidegger», esto es, contra él.

A juicio de Farías, y según se deduce de sus manifestaciones, quienes han conseguido encontrar posibilidades interesantes e innegables en el pensamiento de Heidegger, carecen, no obstane, de una comprensión radical de su filosofía, pues no la han vinculado con su compromiso esencial, siendo así victimas de un «malentendido», categoría que, por cierto, ha sido razonablemente cuestionada por Farías como arma de sus críticos, si bien, como ha visto P. Bourdieu, él acaba cayendo en lo mismo: «Imponer una modalidad de lectura legítima, un sentido cabal, es proporcionarse el medio de echarle la culpa al receptor, lector desinformado o malintencionado...» (Diario 16. 23-IX-1989). Lo mismo puede decirse de A. Maestre, para quien el pensamiento de Heidegger fue acríticamente recibido tras la II Guerra Mundial, dando lugar a un importante fenómeno político-filosófico de nuestro tiempo (El Independiente, 30-IX-1988). En cualquier caso, el autor de Heidegger y el nazismo se dirige especialmente a corrientes filosóficas más actuales, a aquellos que «bajo la apremiante divisa de alejarse de toda forma de compromiso histórico o social» optaron por una filosofía, la de Heidegger, que «parecía ofrecer todas las garantías para una reflexión más o menos lúdica que abriera las compuertas incluso a la desaparición de un «sujeto» de responsabilidad y apto para un diálogo racional» (p. 12). Creo sinceramente que en este marco se encuentra el verdadero objeto de la denuncia de Farías, el verdadero destinatario de su investigación, el núcleo que aglutina las voces de sus defensores y, probablemente, uno de sus errores más significativos. Aquellos que no quieren aceptar las conclusiones de su trabajo son para Farías quienes han caído bajo el nefasto influjo, no sólo de una «filosofía discriminadora», sino de su mediación en el llamado «pensamiento débil» o «posmoderno», pues éste es el agresor actual de lo que debe ponerse a salvo: el mejor legado político, ético y filosófico de la subjetividad moderna. De ahí la enseñanza que de la filosofia heideggeriana, leída *desde* la investigación de Farías extraen sus aliados en la

polémica: «Si algo nos enseña el *asunto Heidegger* es que hay que volver a pensar de arriba a abajo el estatuto de una crítica democrática del universo democrático» no permitida por un pensamiento antimoderno sólo válido para la «nueva derecha» (L. Ferry, El País, 21-IX-1989). O, en el mismo tenor: «La lección de la modernidad no la aprendió Heidegger: se trata de justificar, explicar, dar razón de eso que llamamos hombre genérico» (A. Maestre El País, 2 1 -IX-1989). En esta autocrítica de la modernidad deben encontrar el nuevo suelo quienes, por los resultados de esta investigación deberán perder el apoyo del maestro, así como el alumno de Farías perdió la buena memoria de su abuelo (p. 13).

Para cerrar este punto, y retomando la ilustrada complejidad del propósito fundamental de la obra, basta enunciar una última virtualidad que el autor reconoce en ella: las «perspectivas que ofrece entender el nazismo a partir del estudio de un caso ejemplar» (p. 20).

3. Sobre el método y la estructura. Tanto el proceder de la investigación, como la estructura en que se articula y expone responden a la tesis central que se pretende demostrar o, mejor dicho, ilustrar En efecto, la exposición no conduce del análisis a la argumentación, los comentarios no son realmente conclusiones extraídas de las pruebas aportadas, porque cada paso dado no es otra cosa que una nueva ratificación, algo que insiste en atestiguar y corroborar una tesis decidida y presentada de antemano. Este seguimiento se realiza en tres parte y sus correspondientes capítulos que, teniendo como eje central el período del Rectorado (1933-34), agotan la biografía de Heidegger desde su formación académica hasta la entevista con *Der Spiegel* y, con ello, el tratamiento de los conjuntos temáticos sistematizados en la Introducción (pp. 32 ss). Si el Rectorado constituye el centro de la obra, dos discursos de Heidegger, por coincidir en sus referencias a Abraham a Sancta Clara, abren y cierran el libro como si este trazase un círculo en el que principio y fin *debían* coincidir.

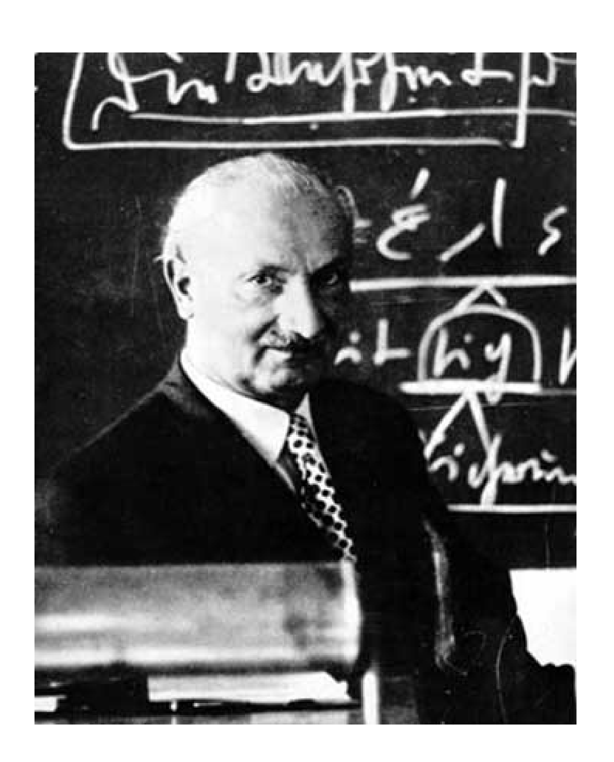
En principio, las referencias de Farías al método empleado y los niveles de análisis en que se ejercerá sugieren algo diferente. Teniendo en cuenta que para el autor es preciso, a la hora de estudiar la relación de un pensador con determinado sistema político, referir también sus ideas filosóficas y políticas a su práctica objetiva, se distinguen e interrelactonan tres niveles de análisis: el contexto histórico objetivo, la práctica concreta del pensador y la significación sistemática de sus ideas. Los dos primeros niveles, según se dice (p. 29), deben ayudar a comprender «del todo» la significación de las ideas propiamente filosóficas sin que pueda ser reducida o deducida directamente de ellos. Sin embargo, la puesta en práctica de este programa no parece cumplir lo prometido: la atención a este tercer nivel se encuentra en desigual proporción con respecto a los restantes. Así, Ser y tiempo, cuyo análisis y comentario detenido y específico debería haber sido fundamental para la confirmación de la tesis perseguida. no es objeto, ni en extensión ni en profundidad, de un tratamíento estricto respecto a su propósito, aparato conceptual, método, relación con la tradición filosófica, repercusión, etc., si bien hay espacio para hacerlo comparable con *Mein Kampf*

Un caso especialmente significativo está representado por citrato dispensado a la conferencia De la esencia de la verdad (pp. 11 Sss) y gracias al cual sólo sabemos que fue pronunciada el *«Día de la patria badense»*, cuál era el programa de tal celebración, los antecedentes políticos de los participantes, la recepción y comentarios que suscitó, y que el texto pronunciado no debía coincidir con el posteriormente publicado (puede aprovecharse este contexto para señalar que Farías proyecta serias dudas sobre los textos editados en las obras completas). Esta última sospecha quedaría justificada si, apoyándose en el texto por todos conocido, el autor mostrase la

«significación sistemática» de las ideas en él plasmadas y su virtualidad para dar cabida a aquellos motivos que lo harían pertinente en el ambiente descrito. La ausencia de un análisis de este tipo comporta, por el contrario, ciertas reservas con respecto al método seguido y la intención que lo alienta, haciendo más comprensibles criticas como las siguientes: —«O. Pöggeler, E. Nolte, H. Ott y P. Aubenque me atribuyen un método que ellos denominan «asociativo», que consistirá en mostrar el antisemitismo de personalidades vinculadas implícita o explícítamente a M. Heidegger para "culpar" finalmente al filósofo de "antisemitismo"» (p. 21)—«El "método": acumula datos, nombres y excursos múltiples sobre parientes, amigos, colegas o simplemente contemporáneos dc Heidegger, las autoridades presentes en sus actos (alcaldes incluidos), ristras de fechas y títulos en vorágine» (F. Duque, loe. cit.). Este tipo de problemas puede, en definitva, llevar a cuestionar el propio estatuto del libro de Farías: «constituye un problema ya por su misma existencia. No es un libro de filosofía. Los débiles análisis a los que se entrega son o demasiado breves o francamente erróneos (...) Mas, se dirá, es un libro de historia. No lo creo, no sólo porque está lleno de errores, sino porque su fin único y confesado es presentar una requisitoria» (P. Aubenque, loc.cit., PP. 157-58).

Ninguno de los temas que he intentado esbozar es accesorio o incidental al trabajo de Farías, como tampoco lo es la discusión acerca de la novedad y rigurosidad de sus informaciones. Sin embargo, que en general la prensa haya sido la tribuna preferente del debate ha impedido, en cierto modo, ahondar en la relevancia filosófica de lo que está en juego: la amplia difusión de la condena de todo un pensamiento, e indirectamente de todos aquellos que quieren mantener su vinculo con él, puede suponer una justificación que exime de su estudio; las tomas de posición agriamente enfrentadas parecen impedir el diálogo y la crítica razonada...Para evitar este tipo de confusiones deberían concederse dos hechos fundamentales: por un lado, que adoptar una postura crítica ante el libro de Farías y sus conclusiones no es síntoma necesariamente de una obstinada negativa a aceptar datos innegables y confirmados; por otro lado, que no es en absoluto casual, e incluso merece consideración propia, el momento determinado en que evte debate y no otro sc está produciendo, «un momento de revisión del pensamiento crítico y radical de nuestro siglo», «de revision negativa de los argumentos de toda esta galaxia radical a propósito de la Ilustración y sus mitos», «del humanismo tradicional y de su condición de contrapartida ideológica», «de toda forma, en fin, de individualismo moral o de racionalismo ingenuo y autosatisfecho, «optimista» en el sentido en que lo fue, por ejemplo, el intelectualismo socrático» (J. Muñoz: *Un descenso banal a los infiernos*, ABC 7-X-1989).

© Anales del Seminario de Metafísica, Nº 94, 1990. Universidad Complutense de Madrid.



Filosofía e ideología política: el caso Heidegger

Aníbal Romero

Leer a Heidegger constituye una experiencia singular. En ocasiones, uno tiene la impresión de hallarse frente a la más honda y pura sabiduría; otras veces, la percepción se transforma y experimenta una súbita caída desde los sublime hasta lo incómodo e indescifrable, y el estilo usualmente pomposo de Heidegger empieza a sonar a charlatanería. Los textos de Heidegger son construcciones sutiles del lenguage, y ello se capta aún en las traducciones; casi sin excepción, sus pensamientos se desarrollan dentro de una atmósfera pesada y oscura, conceptual y estilísticamente. Por ejemplo:

"El reconocer consiste en que dejemos salir a nuestro encuentro lo pensado de cada pensador como algo único en cada caso, algo irrepetible e inagotable, y esto de tal manera que nos sobrecoja lo no-pensado que hay en su pensamiento. Lo no- pensado en un pensar no es un defecto inherente a lo pensado. Lo no-pensado sólo es en cada caso como lo no-pensado. Cuanto más primigenio sea un pensar, tanto más rico será su no-pensado. Lo no-pensado es el don más sublime que un pensar tiene para ofrecer".

O considérese este otro párrafo:

"El pensar es pensar del ser por cuanto que apropiado y acontecido por el ser pertenece al ser. El pensar es a la vez pensar del ser por cuanto que el pensar perteneciente al ser, oye al ser. El pensar es lo que según su procedencia esencial es como pensar que oye y pertenece al ser. El pensar es —esto quiere decir: el ser se ha ocupado y hecho cargo de su esencia.

Ocuparse y hacerse cargo de una 'cosa' o de una 'persona' en su esencia quiere decir: amarla, poder querer. Este poder querer significa, pensando más originariamente: el obsequiar la esencia. Tal poder querer es la esencia de la capacidad que no sólo puede rendir esto o aquello, sino que puede hacer ser algo en su proveniencia".

El estilo de Heidegger, su uso obstinado de lo que Popper llama "palabras grandi-elocuentes" ("big words"), plantea de entrada un problema que tiene que ver con lo que el propio Popper señala como "la responsabilidad de los intelectuales". Sostiene Popper que aquél que ha tenido el privilegio de dedicar su existencia al estudio, tiene igualmente el deber ético hacia sus semejantes de esforzarce por presentar sus resultados de manera clara, sencilla y modesta. El peor pecado que puede cometer un intelectual es colocarse en el pedestal de "profeta" y tratar de impresionar o manipular a los demás con una retórica oscura y artificiosa: "Aquél que no pueda expresarse simple y claramente debería callarse y continuar trabajando hasta lograrlo". No cabe duda que Heidegger jamás pretendió seguir la recomendación de Popper. Al contrario, la oscuridad de su estilo ha constituído en sí misma objeto de perplejidad y polémica; se le ha calificado de "hipnótico", de "torbellino nebuloso", "raro e impenetrable", "jerga grandielocuente e indescifrable", "repelente o fascinante", "magia linguística", algo "incomprensible, que infunde veneración". El asunto desborda lo puramente literario y toca las propias raíces y hábitos de pensamiento de Heidegger. Personas que le conocieron bien, como Jaspers y Lowith, argumentan que existe una íntima vinculación entre el modo de pensar de Heidegger, "fundamentalmente carente de sentido de libertad, dictatorial e incomunicativo" y sus opciones políticas pro-nazis. Según Lowith, "el espíritu y la manera de pensar de Heidegger son nacionalsocialistas, y

resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de los principios de su filosofía". Uno de los más importantes y ponderados estudiosos alemanes de Heidegger, Otto Poggeler, articula con sobria precisión la interrogante sobre la interacción entre estilo, "modo de pensar", sustancia del pensamiento filosófico y toma de posición política en Heidegger de esta forma: "Es que acaso no había una determinada orientación en el pensar de Heidegger que llevó a este último a caer —no sólo por azar— en las cercanías del nacionalsocialismo, sin que Heidegger volviera a salir jamás real y efectivamente de esa proximidad?".

A mi modo de ver, la pregunta que Poggeler formula tiene una respuesta afirmativa. De hecho, el "caso Heidegger" a que hace referencia el título de este estudio no es otro que el del apoyo del filósofo al nazismo, y la posible vinculación de su pensamiento filosófico con aspectos relevantes de una ideología política autoritaria. Ahora bien, en estas páginas no será mi principal propósito elaborar una especie de requisitoria ético-política a través de la biografía de Heidegger -tarea por lo demás importante-, pero que ya ha sido realizada con lucidez y contundencia. Mi objetivo es más bien mostrar de qué forma la reflexión filosófica de Heidegger evoluciona en conexión al panorama histórico de los tiempos que le tocó vivir, y en qué términos la filosofía desarrollada en varias de sus principales obras se vincula a su ideología política. También exploraré algunas de las enseñanzas generales que pueden desprenderse del "caso Heidegger", en cuanto a la vinculación entre filosofía y visión política y en lo que atañe al papel de los intelectuales como parte de la sociedad.

Si bien comparto en principio la prescripción popperiana sobre la importancia de la expresión literaria clara y precisa, no creo que la oscuridad de Heidegger deba ser obstáculo para que nos esforcemos a acercarnos a su pensamiento y escudriñar sus complejos procesos intelectuales. Considero, siguiendo a Steiner, que al menos en alguna medida tenemos que admitir que lo que el discurso de Heidegger reclama, en primera instancia, no es que lo "comprendamos", sino que lo "vivamos" y aceptemos la extrañeza que sentimos, en forma comparable con nuestra comprensión gradual o forma de experimentar la gran poesía. Realizado este esfuerzo, hasta donde me fue posible, he alcanzado la conclusión de que el pensar de Heidegger, al igual que el de cualquier otro autor, puede y debe ser asumido como objeto apto para el ejercicio de una crítica racional. En tal sentido, lo que se descubre en el pensamiento de Heidegger es una difícil mezcla de revelaciones y encubrimientos, tanto en el plano filosófico como en el de su reflexión política, así como un intento —que me parece fallido— de vincular su filosofía con el sentido del proceso histórico moderno. Trataré, pues, en lo que sigue de poner de manifiesto la profunda y sólida conexión entre el desenvolvimiento del pensar filosófico heideggeriano y su visión política de la contemporaneidad.

Existen dos posiciones radicalmente opuestas en relación al tema de los vínculos entre la filosofía y la visión política de Heidegger. De un lado se encuentran aquéllos según los cuales hay una "fusión perfecta entre ideología (política) y pensamiento filosófico"; de otro lado se hallan los que intentan aislar la filosofía heideggeriana de su toma de posición política favorable a Hitler, y consideran su nazismo como algo meramente temporal y un error lamentable, pero ajeno a los contenidos sustantivos de su reflexión filosófica.14 Para los primeros, la relación entre filosofía e ideología política en Heidegger es necesaria, en tanto que para los segundos es sólo contingente.15 A mi modo de ver, antes de abordar el asunto de los posibles lazos entre la filosofía y la ideología política heideggerianas, hay que aclarar que constituiría un error descalificar o

minimizar la relevancia de su pensamiento filosófico a consecuencia de sus compromisos políticos. El aporte de Heidegger a la filosofía tiene gran importancia, pero no cabe duda que él mismo entendió su toma de posición política a favor del nazismo como un resultado arraigado en su filosofía; fue el propio Heidegger quien, en los años treinta, situó de modo explícito la toma de decisión sobre la verdad del ser, tal como él la buscaba, en un contexto político.16 Ese contexto no era otro que el de la angustia derivada de una generalizada sensación de crisis histórica, sensación que permeó de manera decisiva el pensamiento alemán en los años veinte y treinta de este siglo y que se enraizaba en la creencia en un inminente apocalipsis, que trastocaría todos los valores e instituciones de una sociedad decadente y corrompida. El marco intelectual de la época, caracterizado por la convicción de que Alemania se hallaba sumida en la decadencia y requerida de salvación, constituye uno de los sustentos primarios de la reflexión de Heidegger, sobre todo a partir de 1929-30. Dice Steiner que:

"Como millones de alemanes hombres y mujeres; y como muchos pensadores eminentes fuera de Alemania, (Heidegger) se dejó atrapar por el hipnotismo de la promesa nacionalsocialista. La consideró la única esperanza de un país hundido en el desastre económico y social".

Lowith, por su parte, narra detalladamente su último encuentro con Heidegger en Roma, en 1936, en estos términos:

"Heidegger...me explicó que su concepto de la 'historicidad' (en Ser y Tiempo) era la base de su 'entrada en acción'. También me confirmó, sin lugar a dudas, su confianza en Hitler...Seguía convencido de que el nacionalsocialismo era el camino al que Alemania estaba predestinada y que sólo se trataba de perseverar".

La interpretación que Heidegger hizo de su propio pensamiento, tal y como éste fue expuesto inicialmente en Ser y Tiempo (1927), le sirvió de vía de aproximación a los eventos históricos de su tiempo, y de fundamento de su respuesta a la crisis. A mi modo de ver, la obra entera de Heidegger puede y debe ser analizada como una respuesta ante la crisis de la modernidad europea y global. En una primera etapa, la de Ser y Tiempo, la crítica se centra en la condición del individuo (Dasein o "ser-ahí") sumido en una existencia "inauténtica", así como en el subsiguiente reclamo de un modo superior de existencia a través del "estado de resuelto"20. En esa obra, en particular su Segunda Sección, Heidegger orienta decisivamente su filosofía hacia la contingencia del hecho histórico, dentro de un esquema conceptual focalizado primordialmente en la subjetividad individual. Sin embargo, Heidegger enfatiza que el destino individual del Dasein se vincula necesariamente al destino colectivo:

"...si el 'ser ahí' que es en forma de 'destino individual' existe, en cuanto 'ser en el mundo', esencialmente en el 'ser con' otros, es su gestarse histórico un 'gestarse con' y constituido como 'destino colectivo'. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El 'destino colectivo' no es un conjunto de 'destinos individuales', como tampoco puede concebirse el 'ser uno con otro' como un venir a estar juntos varios sujetos. En el 'ser uno con otro' en el mismo mundo y en el 'estado de resuelto' para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los 'destinos individuales'. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del 'destino colectivo'. El 'destino colectivo', en forma de 'destino individual', del 'ser ahí', en y con su 'generación', es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del 'ser ahí'".

Este pasaje sugiere con fuerza que para Heidegger, el "ser ahí" histórico no puede

alcanzar su autenticidad individual fuera de la comunidad, que aceptar nuestro Dasein en su más pleno sentido significa asumir nuestra herencia histórica auténtica así como nuestra finitud individual; ello implica la necesidad de escoger entre un número finito de opciones vitales, pero opciones que también afectan a la comunidad y la existencia posterior del individuo en el destino del grupo. No obstante, como ya dije, en la obra predomina un rasgo individualista, y el Dasein no queda exonerado de las decisiones cruciales de la existencia ni despojado de su propia responsabilidad. En palabras de Safranski, en esa obra fundamental Heidegger "despide explícitamente todos los proyectos de acción histórica a largo plazo. Queda un ocasionalismo histórico. Hay que aprovechar el instante, aprehender la oportunidad". Pero con qué fin? En Ser y Tiempo la autenticidad es el fin, y autenticidad es intensidad, algo que Heidegger aún halla en la filosofía, pero que pronto descubrirá en una opción política concreta.

A pesar de las enormes dificultades de interpretación que suscita, la obra requiere a mi modo de ver una doble lectura. Por una parte, Ser y Tiempo es un tratado filosófico de ontología fundamental; por otra parte, la obra puede ser vista igualmente desde la perspectiva de la crítica cultural, y en tal sentido representa un radical cuestionamiento a la situación del hombre sumido en la inauténtica realidad generada por una modernidad decadente. En este segundo sentido, Ser y Tiempo constituye un "ejemplo clásico de la mentalidad conservadora y autoritaria predominante en la Alemania de ese tiempo, y como tal permanece vacío de convicciones liberales, que podrían haber actuado como barreras ético-políticas contra el avance del fascismo". En su tratado Heidegger no muestra comprensión alguna del principio y papel de la opinión pública en la democracia liberal. La opinión pública es analizada como el imperio del "uno", de lo "inauténtico": "El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad... La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos". El escenario del "uno" es "insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad". Este postulado heideggeriano tiene significativas implicaciones políticas de carácter elitista y anti-democrático. La mayoría de los que viven en el escenario del "uno" se conducen de modo inauténtico, y la visión del mundo liberal se hace "tiránica en la medida que requiere que cada cual sea abandonado a su propia opinión", promoviendo así una "arbitrariedad" que es "esclava de la contingencia". Al igual que muchos otros importantes intelectuales en la Alemania de su tiempo, Heidegger rechazó con desprecio la "política de partidos" de la República de Weimar, y cuestionó el liberalismo como una forma degenerada de la politica que promueve el relativismo moral y el egoísmo burgués, destruyendo la posibilidad de una existencia superior.

La "emergencia de las masas" constituye para Heidegger uno de los síntomas inequívocos de la decadencia del mundo moderno; el igualitarismo democrático conduce a la aniquilación de los más altos valores del espíritu, y a pesar de ello, escribió en 1937, "Europa quiere aferrarse a la democracia y no desea ver que esta última la llevará a su ruina histórica". Estas ideas eran corrientes en la Alemania derrotada y postrada de los años veinte y treinta, y Ser y Tiempo en alguna medida las refleja, bien que en el marco de una ontología fundamental en apariencia desprendida de las circunstancias históricas imperantes. Desde el punto de vista de su pertenencia a un momento histórico específico, el tratado, "a pesar de su excéntrica singularidad, encaja perfectamente en el mismo clima de catástrofe y de búsqueda de actitudes que ofrecieran nuevas alternativas, clima al que

pertenecen The Waste Land de T. S. Eliot o Blick ins Chaos de Hermann Hesse, obras casi contemporáneas de la de Heidegger". Este clima ideológico se definía fundamentalmente por aquéllo contra lo cual se combatía, y se caracterizaba en general por el desdén hacia las instituciones democráticas y los partidos políticos, el anti-intelectualismo, el anti-igualitarismo, la estética moderna y la moral cristiano-burguesa. El nazismo encarnó estas tendencias y las tradujo a la práctica.

Ahora bien, no trato acá de argumentar que el nazismo fue de alguna manera un resultado inevitable de la filosofía plasmada en Ser y Tiempo. Lo que aspiro es mostrar que ese tratado, así como la posterior filosofía de Heidegger, formó parte de un contexto ideológico específico, que en no poca medida etá allí reflejado; se trata también de señalar que paralelamente a su ontología fundamental, se encuentran en la obra de Heidegger rastros inequívocos de una determinada visión política, y que su involucramiento con el movimiento nazi no fue un mero episodio biográfico pasajero y carente de verdadera relevancia, sino que esa toma de posición política se hallaba enraizada en hondas tendencias de su pensamiento. De allí que Heidegger, como apunté antes, interpretó su "decisión existencial" a favor de Hitler en 1933 como una legítima consecuencia de su filosofía.

Otto Poggeler ha mostrado que la crisis financiera de 1929 y sus catastróficos efectos sobre Alemania impactaron poderosamente a Heidegger. A partir de ese momento, la crítica a la modernidad, que se hallaba parcialmente implícita en Ser y Tiempo, se hace más explícita, y la reflexión heideggeriana sobre "el sentido del ser" se relaciona más estrechamente con el contexto histórico y los problemas derivados de la situación europea. En varias obras escritas entre 1929 y 1932, el pensamiento de Heidegger experimenta un cambio de énfasis, desde el plano de la "filosofía de la existencia" centrada en la subjetividad del Dasein hacia al plano de la "historia del ser". El "giro" heideggeriano parte de una auto-crítica del subjetivismo dominante en Ser y Tiempo, y se enfoca a partir de ese momento hacia el pueblo (Volk) alemán en su situación histórica concreta. Estos textos de Heidegger constituyen un punto de tránsito entre la filosofía de Ser y Tiempo y la explícita toma de posición política del Discurso Rectoral de 1933, pronunciado cuando Heidegger asumió el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo. De este Discurso Lowith afirmó que se trata de "una pequeña obra maestra en cuanto a formulación y composición":

"A la luz de los cánones clásicos de la filosofía, es de una completa ambiguedad, pues acomoda las categorías de la ontología existencial al 'momento histórico', de tal manera que da la impresión de que sus ideas filosóficas pueden y deben coincidir a priori con la situación política y que la libertad de la investigación puede emparejarse con la coacción estatal. El 'servicio del trabajo' y el 'servicio militar' se unen al 'servicio científico', de modo que, al final de la disertación, uno no sabe si ponerse a leer Los Presocrático de Diels o desfilar con las SA."

El tono irónico del comentario no debe ocultarnos el hecho de que en ese texto Heidegger expresó con particular fuerza y claridad sus ideas sobre lo que el nazismo representaba y podía esperar de la filosofía, y acerca de lo que esta última podía esperar de la "revolución nacional". El tránsito hasta esta toma de posición política radical es complejo, y su estudio requiere como paso previo rendir cuenta más detalladamente del significado del "giro" filosófico en Heidegger.

Ese "giro" o "viraje" heideggeriano se patentiza como radicalización de su interpretación de la historia de la metafísica occidental. Ya en Ser y Tiempo, Heidegger había cuestionado la presunta degradación de la metafísica en manos de

Descartes y del cientificismo posterior35. En cuanto al problema de la verdad, Ser y Tiempo contiene los gérmenes de los planteamientos que poco más tarde desarrollaría Heidegger, en cuanto a la concepción de la verdad como aletheia o "descubrimiento" y "desocultamiento", como "aquella comprensión misma del ser que inmediatamente domina en el 'ser ahí'". Ahora bien, en los ya mencionados trabajos posteriores, y en particular en su estudio sobre Platón (que comprende un curso ofrecido en 1931-32), Heidegger va más lejos y observa todo el desarrollo de la metafísica después de los presocráticos como una historia de errores, que comienza precisamente con Platón y su proyecto de transferir el contenido de la verdad metafísica a la esfera supra-mundana de las "ideas". A diferencia de la concepción griega inicial de la verdad como "desocultación" (aletheia), que "se refiere persistentemente a aquéllo que está siempre presente en la región donde mora el hombre", Platón —en su alegoría de la caverna en la República— transfiere la verdad a un plano distinto, el de las "ideas", y de ese modo logra que aletheia sea dominada por la idea, convirtiendose así la esencia de la verdad en orthotos, es decir, en verdad proposicional. La verdad deja de ser una propiedad del ser —de su capacidad de mostrarse y ocultarse— para hacerse dependiente de la capacidad del sujeto humano de producir juicios sobre los entes (o de alcanzar la certidumbre en la representación, la veritas, por parte del sujeto pensante cartesiano). Al dejar de lado la concepción de la verdad proposicional a favor de la "desocultación" o "apertura al ser", Heidegger cuestiona la idea tradicional de verdad y el papel de los "juicios", y otorga un rango primordial a la historia del ser que se despliega. Al respecto, nos dice Safranski que, según Heidegger,

"Verdad es lo arrebatado a la ocultación, o bien porque algo que es se muestra, sale a la luz, o bien porque esto es descubierto, desvelado...no puede haber ningún criterio metahistórico de verdad. Ya no existe la historia infinita de la aproximación a la verdad una, ni tampoco la ascención platónica del alma al cielo de las ideas; hay tan sólo un acontecer de la verdad, lo cual significa: una historia de los proyectos del ser. Y ésta es idéntica con la historia de los paradigmas directivos de las épocas culturales y los tipos de civilización. La Edad Moderna, por ejemplo, está determinada por el proyecto del ser de la naturaleza...Este proyecto del ser, que, naturalmente, no ha de imaginarse como si hubiera salido de una sola cabeza, sino que ha de entenderse como una síntesis cultural, determina la modernidad en todos sus aspectos. La naturaleza se convierte en un objeto de cálculo, y el hombre mira hacia sí mismo como si se tratara de una cosa entre cosas; la atención se restringe a los aspectos del mundo que de alguna manera se presentan como dominables y manipulables. Esta actitud fundamentalmente instrumental ha provocado la evolución técnica".

La radicalización de la crítica de Heidegger a la metafísica y al olvido en esta última de la concepción de la verdad como aletheia, le conduce a focalizar su interés en lo que percibe como una grave crisis social y espiritual contemporánea, crisis cuyos orígenes —según el filósofo— pueden trazarce hasta las lejanas raíces del pensamiento griego y la "distorsión platónica" del camino señalado por los presocráticos. De este modo, la crisis de la metafísica, reflejada en el colapso de los valores tradicionales de Occidente, adquiere para Heidegger un carácter histórico-epocal; a partir de este punto, su pensamiento se orienta de manera más directa y concreta hacia la interpretación del horizonte histórico de la modernidad, tal y como se plasma en su propio tiempo y entorno sociocultural. Para Heidegger, la gravedad de la crisis demanda una solución igualmente radical, solución que tiene una dimension "política" pero cuyo rasgo dominante toca el plano de la metafísica, en cuanto que la "salida" exige

una relación totalmente nueva entre el hombre y el ser, sustentada en una concepción de la verdad completamente diferente a la que ha dominado el proceso histórico occidental por más de dos milenios. Es claro, pues, que en la lucha por superar el "olvido del ser" producido por la decadencia y "desvío" de la metafísica, toca a la filosofía, al filósofo, cumplir una misión decisiva. Safranski describe así la atmósfera sicológica que rodea el paso crucial que se apresta a dar Heidegger en esa coyuntura clave de su vida:

"El caudillo filosófico está llamado a poner en marcha un nuevo acontecer de la verdad para una comunidad entera y a fundar una nueva relación con la verdad...Si ha de producirse tal cambio en la historia bajo la colaboración del filósofo, si el auténtico filosofar se considera como una obra de liberación, entonces la relación con lo político no puede evitarse por más tiempo...(Heidegger) está en vías de encontrar su función: quiere ser el heraldo de una epifanía histórico-política y a la vez filosófica. Llegará un tiempo digno de la filosofía, y llegará una filosofía dueña del tiempo...Hay que estar despierto para no desperdiciar el instante en el que puede y debe hacerse filosófica la política y política la filosofía".

En 1933, Heidegger lleva a cabo el tránsito de la teoría a la acción, y se une al partido de Hitler. Esta trascendental decisión es asumida por el filósofo en el contexto de una convicción acerca del sentido profundo de la existencia personal y de su pueblo. Heidegger está persuadido de que la irrupción del nazismo en la historia alemana comienza una nueva época y un nuevo acto en la historia del ser, la "encarnación de un destino" —tal y como lo expresó el líder nazi. Aunque pueda parecer extraño desde la perspectiva actual, el filósofo creyó descubrir en ese evento histórico concreto, en la revolución nacional-socialista, un acontecimiento metafísico fundamental, una "transformación completa de nuestra existencia alemana", que además abría un nuevo capítulo en la historia occidental como un todo:

"A su juicio, se trata del 'segundo gran duelo' después del 'primer comienzo' en la filosofía griega, que constituye el origen de la cultura occidental. Este segundo duelo se ha hecho necesario porque el impulso del primer comienzo está ahora gastado. La filosofía griega había puesto el ser-ahí del hombre en la anchura abierta de la indeterminación, libertad y problematicidad. Pero ahora, el hombre se ha escondido de nuevo en la cápsula de sus imágenes del mundo y sus valores, de sus manejos técnicos y culturales. En la Grecia temprana hubo un instante de propiedad (autenticidad, AR). Pero luego la historia universal ha regresado a la luz opaca de la impropiedad (inautenticidad), de la caverna platónica...Heidegger interpretaba la revolución de 1933 como salida colectiva de la caverna, como irrupción en aquella llanura abierta que, por lo demás, sólo abre el solitario pensar y preguntar filosófico. Con la revolución de 1933 había llegado para él el instante histórico de la propiedad (autenticidad)".

Heidegger elaboró con notable concisión y fuerza estas ideas en su famosa alocución al asumir el Rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. Este texto, que ha sido objeto de exhaustivos comentarios por diversos intérpretes, sintetiza la convicción heideggeriana de estar asistiendo a un momento fundamental de la historia del ser, patentizado en el "Gran Despertar" del Dasein alemán. En ese orden de ideas, cabe enfatizar que la opción política de Heidegger se enmarcó clara e inequívocamente en el contexto de su pensar filosófico. Años más tarde Heidegger intentó atribuír su adhesión al "movimiento" a su inexperiencia política, y no al desarrollo de su pensar filosófico. Si bien es cierto que Heidegger apenas daba sus primeros pasos en el complejo y movedizo terreno de la política, su convicción de estar haciéndolo por y con

razones filosóficas era profunda y evidentemente sincera. De hecho, durante esos años de 1933-34, antes de que la dura realidad de las intrigas políticas le llevase a renunciar al Rectorado (el 23 de abril de 1934) y a sus pretensiones de liderazgo espiritual dentro del movimiento nazi, Heidegger fue un verdadero radical, que —sin asumir las tesis raciales y biológicas de ideólogos fanatizados como Rosenberg y Krieck— se identificó sin embargo con los sectores políticamente más extremos del movimiento nacional-socialista. Heidegger se sentía en lucha por la pureza del movimiento revolucionario, interpretado como "renovación del espíritu occidental" después de la "muerte de Dios", en enfrentamiento a los sectores conservadores y clericales, que eventualmente se impusieron dejando a Heidegger "de lado".

Hemos visto que Heidegger se mezcló en la convulsionada historia de su tiempo con base a una visión de la política como "experiencia de la verdad", en términos de la "apertura", "estado de abierto" o "desocultación" del ser. Su alianza con el nazismo encuentra explicación tanto por el desdén del filósofo hacia el liberalismo y la democracia, como por su convicción de que la revolución hitleriana representaba un episodio epocal en la historia del ser, abriendo para el pueblo alemán (un "pueblo metafísico") y para la filosofía alemana una misión histórico-universal. Si bien, luego de su salida del Rectorado, Heidegger mantiene incólume su fe en Hitler y el "movimiento", se distancia de la política práctica y sitúa de nuevo al "espíritu" como plano del acontecer fundamental. Las lecciones impartidas por Heidegger en 1935, publicadas dos décadas más tarde, constituyen un testimonio de fundamental importancia. De un lado, Heidegger reúne en esa obra los diversos componentes de su reflexión sobre los vínculos entre historia acontecida y proceso metafísico de "desocultación" del ser, y de otro lado pone de manifiesto su distanciamiento con respecto al nazismo "real" para refugiarse en su versión ideal y auténtica, es decir, la versión con la que seguía plenamente comprometido. El filósofo comienza por expresar su convicción según la cual estamos frente a "un acontecimiento que desde sus comienzos atraviesa la historia de occidente, un acontecimiento que no alcanzaron las miradas ni de todos los historiadores juntos, y que sin embargo ocurre, antiguamente, hoy y en el futuro". Se trata de que los pueblos "han caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saberlo", y ello constituye "el fundamento último y más poderoso de su decadencia". De este postulado general, Heidegger pasa a un análisis más concreto:

"...Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y los Estados Unidos por otro. Desde el punto de vista metafísico Rusia y América son lo mismo (itálicas AR); en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal...La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia (entendida en relación con el destino del 'ser')...Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de esas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico (itálicas AR). Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decision por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y espirituales desde el centro".

En la revolución de Hitler había visto Heidegger una reacción contra la amenazadora evolución de la modernidad tecnocrática, urbana y burocratizada, germen de lo "inauténtico" en la existencia del Dasein. En esa lucha se hallaba lo que en sus lecciones califica como "la verdad interior y la magnitud de este movimiento" (el nazismo). Pero en 1935 Heidegger presiente el peligro de que esa fuerza genuina y "auténtica" también sucumba ante "la desolada furia de la desenfrenada técnica" y se pierdan sus mejores impulsos. Ante semejante amenaza, corresponde al filósofo armarse de paciencia para preservar y proteger la verdadera esencia de la revolución:

"...la filosofía apunta siempre a los primeros y últimos fundamentos del ente y lo hace de manera tal que el hombre mismo experimenta, de forma relevante, una interpretación y definición de su meta en tanto existencia humana. De ahí que se propague fácilmente la apariencia de que la filosofía pudiera y debiera proporcionar los fundamentos para la existencia histórica actual y futura y para la época de un pueblo...Semejantes expectativas y demandas, sin embargo, exigen demasiado a la capacidad y esencia de la filosofía...La filosofía nunca puede proporcionar inmediatamente las fuerzas y modalidades de los efectos y ocasiones que producen una situación histórica, y no lo puede hacer por el mero hecho de que, de manera inmediata, sólo concierne a unos pocos. Quiénes son esos pocos? Son los que transforman y transponen las cosas con su labor creadora".

A pesar de este retorno heideggeriano al ensimismamiento filosófico, las lecciones se hallan aún llenas de vitalidad histórica, de una exaltación de la fuerza que eleva al individuo aristocrático frente a la vulgaridad de los muchos, de la exigencia de una existencia heroica frente al carácter adormecido y decadente de lo común. Heidegger elogia al que "actúa con violencia", al que "no conoce la bondad y la conciliación (en el sentido habitual); (y) desconoce todo apaciguamiento y serenidad..." Como pueblo, fueron los griegos los primeros que

"Arrastrados por la necesidad de su existencia, sólo emplearon la violencia, pero lejos de eliminar la necesidad, no hicieron más que aumentarla y fue así como se apoderaron a la fuerza de las condiciones fundamentales de la verdadera grandeza histórica".

A partir del momento en que Heidegger comienza a distanciarse del nazismo "real", que se convierte para él "cada vez más en un sistema de la revolución traicionada", su pensamiento experimenta una curiosa oscilación entre, por una parte, la profundización de la crítica a la modernidad, que ahora incluye también al hitlerismo, como manifestación de la misma tendencia metafísica nihilista de la voluntad de dominio y el predominio racional-técnico sobre la vida, y por otra parte —y hasta el fin de la guerra en 1945— Heidegger continúa esperando por una victoria alemana, y mantiene su adhesión, aunque con variantes y vaivenes, al nacionalsocialismo "puro" u "original", el que en un primer momento se le reveló como un "hacerse manifiesto del ser" en la historia de su tiempo. Para usar una feliz frase de Safranski, luego de su parcial ruptura con el régimen (1933-34), Heidegger preservó una fundamental lealtad ideológico-política hacia el nazismo, "Sin embargo, este asentimiento había descendido...a la condicion de una simple opinión política. Se había evaporado la pasión metafísica". Heidegger retoma el curso de su pensar, e interpreta crecientemente su papel como el de un filósofo que, en tiempos de indigencia, está llamado a seguir el verdadero curso del depliegue del ser en la historia, más allá del tumulto de lo cotidiano.

Durante esos años que se extienden hasta el derrumbe del Reich hitleriano, Heidegger se ocupa nuevamente del tema de la modernidad como un proceso de

"olvido del ser", y desde su rediseñada perspectiva el nacional-socialismo ya no se le presenta como una "salida" distinta o una reacción "auténtica" ante la amenaza del tecnicismo y el subjetivismo dominadores y ajenos a la aletheia del ser, sino más bien como una expresión adicional y particularmente representativa de esa tendencia metafísica. Dicho de otra manera, Heidegger "Descubre que el problema es el propio nacional-socialismo, siendo así que él lo había tomado por la solución del problema. ... (ahora) ve hervir en el nacional-socialismo el furor de la modernidad: el frenesí técnico, el dominio de la organización, o sea, la impropiedad (inautenticidad) como movilización total". Si bien esta nueva interpretación en efecto se patentiza en varios de los más importantes escritos heideggerianos de esa época, en los que el filósofo elabora su desencanto por el hecho de que la "revolución metafísica" no se haya traducido en la realidad política, la evidencia documental, cuidadosamente extraída y analizada por Domenico Losurdo con base a la edición de las obras completas de Heidegger —que contiene numerosos textos aún no traducidos del alemán—, muestra que, hasta el momento crucial de la derrota nazi en Stalingrado, el filósofo articuló una curiosa interpretación acerca del curso y significado de la guerra mundial, sustentada en una distinción entre el nihilismo "incompleto" y "pasivo" representado por el socialismo (la URSS) y la democracia (Inglaterra y los Estados Unidos), un nihilismo que en lugar de conducir a la destrucción real y efectiva de los valores (decadentes) predominantes, ha "retardado su absoluto rechazo", y un "nihilismo extremo que reconoce que no existe una verdad eterna en sí misma, que la verdad debe ser conquistada y postulada una y otra vez. De este modo, el nihilismo activo, que no se confina a presenciar el lento colapso de lo existente, interviene activamente para llevar a cabo el proceso". En ese particular período, cuando los ejércitos de Hitler se cubren de victorias en Europa, Heidegger halla en el "nihilismo activo" una fórmula que le permite, a la vez, preservar su identificación con los triunfos de su país y darles un "sentido' superior. El nihilismo que Heidegger proclama está representado por el nazismo, una fuerza movida sin escrúpulos por una descarnada "voluntad de poder" que se dirige a crear el "nuevo orden": En este sentido, el nihilismo significa "no simplemente el colapso sino el cese (de lo existente,, en tanto que es liberación y por ello el comienzo de algo nuevo". Las batallas de Hitler son interpretadas filosóficamente por Heidegger, quien sigue atentamente las vicisitudes de la guerra; en esta línea, el filósofo percibe que, por ejemplo, la derrota de Francia (1940) no es accidental, sino el resultado de una "misteriosa ley histórica" mediante la cual el país que vió nacer a Descartes es aplastado por la nación que ha avanzado más lejos en la organización de la "economía de la máquina", de la cual una "nueva humanidad" emerge victoriosa. De hecho, escribe Heidegger, "sólo el superhombre es capaz de crear una incondicional 'economía de la máquina' y viceversa; la una requiere al otro para establecer un incondicional dominio sobre la tierra". El pensar heideggeriano se desliza sobre un terreno movedizo, en el que a veces el poder de la técnica y la "economía de la máquina" representan el "olvido del ser", y otras —cuando Alemania conquista sus victorias militares— ese poderío representa un "acto metafísico" positivo, y los triunfos alemanes se le revelan como metafíficamente necesarios, ya que los mismos concluyen una época de la historia y abren las puertas al nacimiento de otra. La derrota en Stalingrado, no obstante, oscurece el horizonte para Heidegger, quien ahora deja de lado la distinción anterior entre un nihilismo "completo" y "activo" y otro "incompleto", y asume una actitud centrada en la total condena de la voluntad de poder y del nihilista (en un sentido único y metafísicamente

"negativo") "olvido del ser". Lo que Lasurdo muestra, citando profusamente a Heidegger, es que mientras duraron las victorias alemanas en la guerra, el filósofo procuró concederles un significado positivo como manifestaciones del choque entre un nihilismo parcial y débil (el de la democracia, el socialismo, y la decadencia de Occidente), y otro nihilismo "extremo" y "completo" (encarnado en el nacional-socialismo), que era el único capaz de manejar y controlar plenamente la técnica moderna, resolver de una vez por todas la competencia por el dominio mundial, y crear así las condiciones para el "nuevo comienzo".

Esta interpretación del curso de la guerra no podía mantenerse incólume luego de la catástrofe alemana en Stalingrado. Heidegger vió el triunfo soviético como "la victoria total de la tecnificación" y de la planificación social e industrial. Ahora la URSS tomó "la ventaja metafísica", y ya no puede esperarse una victoria alemana en nombre de una "nueva humanidad" o del "superhombre" germano, el único capaz de controlar la técnica moderna y su sentido metafísico. Stalingrado no sólo cambió el curso de la guerra, sino que posiblemente también implicó un momento crucial para el posterior desarrollo del pensar de Heidegger. El filósofo persiste en su convicción de que la "salvación" de Occidente sigue en manos del pueblo alemán, del "pueblo metafísico", y continúa persuadido de que —en sus propias palabras— "solamente de los alemanes puede surgir el despertar histórico, en la medida en que sean capaces de descubrir su especificidad y conservarla". Ahora ya no se trata de una confrontación entre "voluntades de poder" y entre un nihilismo limitado y otro "completo", sino que —dando expresión más clara a una tendencia que ya venía esbozándose por años en su pensamiento— se trata del destino del ser como tal:

"Llega un momento —escribe Heidegger— cuyo carácter único no está determinado solamente por la situación del mundo existente y nuestra historia. Lo que está en juego implica no sólo el ser o el no-ser de nuestro pueblo histórico; no tiene que ver con el ser o el no-ser de una cultura 'europea', pues a ese nivel siempre hemos tenido que ver con el ser. Previo a todo esto, y en un sentido original, la decisión concierne al ser y al no-ser como tales, al ser y al no-ser en su esencia, en la verdad de su esencia. Cómo puede salvarse el ser y mantener la libertad de su esencia, si la esencia del ser permanece en estado de indecisión, no-interrogada, y aún olvidada?".

En medio del caos final y el total derrumbe del Reich hitleriano, Alemania deja de representar para Heidegger el "nihilismo activo" o "completo', que luchaba por una configuración diferente del ser, y pasa brevemente a transformarse en la nación que combate y se sacrifica por "la verdad del ser". Antes, el combatiente alemán era el "superhombre" capaz de alcanzar el pleno dominio de la técnica sobre sus adversarios; ahora, es el custodio angustioso y acosado de la verdad del ser.66 Estas ideas apuntan ya hacia el camino que el pensar filosófico de Heidegger —y su visión política— tomarían una vez concluído el enfrentamiento bélico. No cabe duda que el filósofo se identificó hasta el amargo final con su país en guerra. Una vez concluído el conflicto, se abre para Heidegger otra etapa, en la que de nuevo se pone de manifiesto una estrecha conexión entre la especulación metafísica y una actitud muy precisa hacia los eventos de la historia contemporánea.

Luego de concluída la guerra en 1945, Heidegger dió inicio a lo que algunos autores han calificado como una estrategia de "subterfugio intelectual" y evasión de responsabilidad con respecto a lo ocurrido, tanto en términos de la participación crucial de Alemania en los orígenes y desarrollo del conflicto, como en cuanto a

su propia adhesión personal a la “revolución” de Hitler. Este severo juicio acerca de la actitud de Heidegger y el curso de su pensamiento está, a mi modo de ver —y luego de examinar la evidencia a mi alcance— plenamente justificado, y cubre básicamente cuatro áreas que se vinculan entre sí: 1. La evaluación heideggeriana acerca del significado de la guerra. 2. La negativa del filósofo a pronunciarse de manera clara e inequívoca acerca de los crímenes de guerra nazis y asumir un punto de vista moral, así como su intento de “homogeneizar” y dar igual rango a las acciones de los diversos combatientes. 3. La persistencia de aspectos claves de su ideología política, como por ejemplo su convicción anti-democrática y acerca de la misión “salvadora” del pueblo alemán como “pueblo metafísico”. 4. Su esfuerzo por lograr todo esto a través de la radicalización anti-subjetivista de su filosofía, que ya en forma inequívoca sumerge la historia y la existencia de los individuos en la bruma inasible de la “historia del ser”, convirtiendo a los pueblos y a las personas en receptáculos pasivos de un “destino” que les controla.

Conviene comenzar citando un pasaje de especial importancia, de un curso de 1951-52. Heidegger escribió entonces lo siguiente:

“Qué ha decidido, al fin de cuentas, la Segunda Guerra Mundial?...Esta guerra mundial no ha decidido nada, si tomamos aquí el concepto de decisión en sentido tan alto y tan amplio que ataña únicamente al destino esencial del hombre en esta tierra. Lo único que se logró es hacer aparecer con mayor claridad los contornos de lo que ha quedado por decidir. Mas aquí amenaza nuevamente el creciente peligro de que se pretenda hacer entrar a la fuerza en las categorías político-sociales y morales, todas ellas demasiado estrechas y de cortos alcances...aquello que, habiendo quedado sin decidir, se está preparando para culminar en una decisión y concierne al gobierno de toda la tierra en su conjunto...Qué cabe esperar de una Europa que pretende rehacer su estructura a remiendos con los requisitos de aquella década que seguía a la primera guerra mundial? Un hazmerreír para las potencias y el inmenso poder étnico del Oriente...”

De inmediato en el mismo pasaje, Heidegger cita con aprobación estos pensamientos de Nietzsche:

“Nuestras instituciones ya no sirven para nada...Mas esto no es culpa de las instituciones, sino de nosotros. Después de haber perdido todos los instintos que engendran las instituciones, estamos perdiendo las instituciones como tales, por ser nosotros los que ya no servimos para ellas. El democratismo ha sido en todo momento la forma decadente de la fuerza organizadora. ..he señalado a la democracia moderna...como forma decadente del Estado. Para que haya instituciones es menester que haya una especie de voluntad, instinto, imperativo, antiliberal hasta la malicia...”

Tenemos pues que a Heidegger le parecía que acontecimientos tales como la derrota de un régimen con las peculiaridades del nazismo, la victoria de la URSS y su ocupación de Europa oriental, el fin del imperio británico y la aceleración de la descolonización, así como el innegable triunfo que permitió sobrevivir a la democracia liberal en Estados Unidos, Inglaterra, Francia, y otras naciones europeas, “no habían decidido nada”! No es fácil armonizar tanta ceguera política con las pretensiones de un pensamiento que presume penetrar hasta la “esencia” del hombre. Por ello, me parece razonable compartir la evaluación de Nicolas Tertulian, de acuerdo a la cual, “la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial fue también una derrota para el pensamiento de Heidegger: la victoria retornó a las formas de vida y civilización contra las cuales —y conforme a los designios de la historia del ser— él había opuesto sus ideas: contra la democracia y el liberalismo, contra los Estados Unidos,

contra el socialismo, el cristianismo y el mensaje de las iglesias".

Al culminar la guerra, Heidegger no renunció a sus convicciones políticas autoritarias, pero sí empujó su filosofía aún más lejos en la dirección de exaltar la docilidad y pasividad del hombre como "pastor del ser", a través de un pensar plasmado con singular fuerza en su "Carta" de 1946, documento en el que —en sus palabras— se "abandona la subjetividad" y la filosofía se entrega a un esquema según el cual, "El hombre...está 'arrojado' por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo (sic) de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto al ente que lo es", (de allí que) "El hombre debe, antes de hablar, dejar que el ser le hable de nuevo, corriendo el peligro de que bajo esta alocución tensa poco o raramente algo tiene que decir".

Heidegger ciertamente tuvo mucho que decir desde 1945 y hasta su muerte (acaecida en 1976), pero no satisfizo jamás a los que esperaban que enfrentase sin ambiguedades la historia del nazismo y su propio involucramiento en los dramáticos episodios experimentados por su país ese tiempo. El filósofo optó por acogerse a una concepción de la historia que "no acontece primeramente como suceder. Y éste no es pasar. El suceder de la historia se deja ser como la destinación desde el ser de la verdad del ser". Se hace, por tanto, muy difícil —sino imposible— en este contexto establecer distinciones como las que Heidegger había hecho en 1940-41, entre una Alemania que representaba el "nihilismo completo" y sus enemigos que encarnaban la hipocresía de las "medias tintas" y el "nihilismo limitado". Ahora, para Heidegger, "comunismo" "fascismo", "democracia", acaban por convertirse en diversos nombres para el mismo fenómeno de la "voluntad de poder". En vista de que para este Heidegger de la post-guerra, la técnica se desprende de sus referencias históricas concretas y se transforma en "destinación ser-histórica de la verdad del ser que descansa en el olvido", no puede sorprender el hecho de que Heidegger haya sugerido, en un intercambio de cartas con Herbert Marcuse en 1948, que el intento de exterminación de los judíos por los nazis era comparable a lo ocurrido, después de la guerra, con los alemanes orientales. Un año más tarde, durante una conferencia en Bremen, Heidegger mostró una aún mayor miopía al sostener que, "La agricultura ahora se ha convertido en una industria motorizada de alimentos, algo que es en esencia lo mismo que la manufactura de cadáveres en las cámaras de gases y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y el sometimiento de países enteros al hambre, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno".

Todos estos eventos, tan complejos en su origen y significación como específicos en su singularidad, son subsumidos por Heidegger en un mismo "destino" planetario, que —desde luego— funciona como un medio de exoneración personal y de Alemania entera de responsabilidad con respecto al nazismo. Al fin y al cabo, también Hitler fue resultado del avance, "más allá del bien y del mal", de la técnica, portadora del "olvido del ser". La vaguedad de la retórica heideggeriana cuando afronta la realidad de su época, ratifica reiteradamente que en materia política el filósofo o bien carecía de instrumentos conceptuales para asimilar la realidad histórica en su concreción e impacto, o bien era demasiado ingenuo, o bien pretendía —sin excesivo éxito— ser "maquiavélico", o una mezcla de todo ello.

Lo cierto es que al fundar en la historia del ser su propio error, Heidegger procuró igualmente sumergir el nazismo en el pantano de esa "desviación metafísica", sin hacer esfuerzo alguno para clarificar desde una perspectiva moral lo que ocurrió con la "revolución" hitleriana. Para Heidegger, no obstante, el pensar ético "no tiene resultado alguno. No tiene eficacia alguna"; lo que tiene sentido es "trabajar" en "la edificación de la casa del ser, la que como juntura del ser dispone

destinacionalmente en cada respecto a la esencia del hombre en el morar en la verdad del ser". Si el error es "enviado" por el ser, carece por supuesto de sentido reclamarle a Heidegger, o a los nazis, por sus actos. Aunque pueda parecer exagerada, esta caracterización del pensar postrero (post-1945) de Heidegger es —creo— razonable y válida y se sustenta en la evidencia textual. Por ello, Wolin ha hablado de la "bancarrota" final de un pensamiento que claudica en su capacidad de hacer del curso de la historia un objeto inteligible para el hombre, es decir, inteligible en términos menos oscuros y esotéricos que los impuestos por una indescifrable "historia del ser", que termina por sustiruír la voluntad humana.

Intenté mostrar en las páginas precedentes que la filosofía de Heidegger se vincula a una ideología política, ideología que a su vez encarna un determinado enfoque sobre la historia contemporánea. A pesar de su apariencia en ocasionas muy abstracta y técnica, la filosofía heideggeriana responde en buena medida a un clima intelectual y a inquietudes existenciales propias de cierto tiempo y lugar, un tiempo y un lugar —los años veinte a cuarenta de este siglo en Alemania— signados por el "sonido y la furia" de los más extremos conflictos. El "caso Heidegger", es decir, el significado y consecuencias de su adhesión a la revolución nacional-socialista, se enmarca dentro del ámbito de su reflexión sobre el sentido del ser en la modernidad. Heidegger insistió que sus consideraciones acerca de la esencia de la tecnología a escala planetaria estaban íntimamente relacionadas a su posición con referencia al nazismo, y sostuvo que el pensar debe "dentro de sus propios límites ayudar al hombre a establecer una relación satisfactoria con la tecnología", añadiendo que, a su modo de ver, "el nacional-socialismo tomó ciertamente ese camino". Me luce fuera de duda, de acuerdo a los textos que he podido estudiar sobre el tema, que Heidegger preservó hasta el fin de sus días una distinción ideológica entre "la verdad interior y la magnitud" (otros traducen "grandeza") del nazismo y su realidad "degradada". Sigue siendo para mí un enigma el por qué Heidegger continuó creyendo que el nazismo de alguna manera, potencial o realmente, habría podido contribuír en la medida que fuese a que la humanidad lograse "establecer una relación satisfactoria con la tecnología". Más aún, dada la naturaleza cuasi-demoníana que Heidegger terminó por atribuír a la tecnología moderna, resulta difícil imaginar de qué modo el ser humano podría eventualmente hallar la forma adecuada de ajustarse a sus designios. Considérese el siguiente pasaje de una de sus obras:

"El avance tecnológico se hará más y más rápido y nunca podrá ser detenido. En todas las áreas de su existencia el hombre se verá rodeado cada vez más estrechamente por esas fuerzas tecnológicas, que en todas partes y cada minuto reclaman, encadenan y arrastran, presionan y se imponen sobre el hombre bajo el ropaje de algún artefacto o utensilio. Estas fuerzas, que no han sido modeladas por el hombre, hace rato que se han escapado de su control y superado su capacidad de decisión".

El nazismo de Heidegger no fue tan radical como el de los ideólogos "oficiales" del régimen; por fortuna para su mellada reputación, Heidegger conservó una parte de lo mejor de la tradición del pensamiento occidental en su fortaleza filosófica, y ello le impidió que cruzara la calle hacia el lodo de un racismo estridente. Pogeller señala que en su curso sobre el poeta Holderlin de 1934-35, Heidegger polemizó contra el racismo "y la falsificación del espíritu, así como contra la apropiación de poesía y pensamiento por parte de una política totalitaria", aunque también, y al mismo tiempo, Heidegger —citando al poeta— se lamentó en estos términos: "pero son (debemos entender: Hitler y los del "movimiento") incapaces de sentir que les hago falta". Poggeler comenta que para

Heidegger, la revolución habría tenido que ser "su hora", pero se fue por otros derroteros. De hecho, en sus intentos por distanciarse del nazismo en 1945 y después, Heidegger argumentó que los adversarios del nazismo le habían estimulado a aceptar el Rectorado en 1933 para evitar males mayores, y él mismo había creído que estaba en capacidad de contribuír a "enderezar" el movimiento, es decir, había actuado de buena fe, en tanto otros se habían cruzado de brazos. El, Heidegger, intentó por el contrario "purificar y temperar el movimiento que había alcanzado el poder".

Una de las más importantes conclusiones que pueden extraerse del "caso Heidegger" se refiere a la infatuación a la que con frecuencia sucumben los intelectuales ante los atractivos del poder político, la gigantesca *hubris* o "pecado de orgullo" que les conduce a presumir que pueden imponerse, por la brillantez de sus ideas, sobre hombres y eventos y conducirles según los dictados de su voluntad. Esa hubris se manifestó claramente en el discurso rectoral de 1933, cuando Heidegger quiso erguirse como una especie de líder espiritual de la "nueva era" de Alemania. En privado, confesó a Karl Jaspers que su propósito era "liderizar (o guiar) al Fuhrer mismo", y todavía en 1936, a pesar de que ya para entonces había abandonado sus intentos de obtener influencia política práctica, Heidegger comentaba así la afirmación platónica (en República) de acuerdo a la cual los filosofos deben ser "reyes" o gobernantes:

"Esta aseveración no quiere decir que los profesores de filosofía deben conducir los asuntos de Estado, sino que las actitudes básicas que sustentan y dirigen a la comunidad deben fundarse sobre el conocimiento esencial..."

Semejante "conocimiento" es el que tiene que ver con el sentido del ser, y Heidegger dejó claro en varias ocasiones que se consideraba a sí mismo el más calificado para abordar el asunto, pues los "grandes filósofos" son "como montañas elevadas" capaces de "erigir lo esencial" para orientación del pueblo en la llanura.Tal auto-percepción, que otorga a los filósofos un papel tan fuera de dimensión con respecto a los intereses concretos de la inmensa mayoría, combinaba una severa pérdida del sentido de las proporciones, auto-engaño, y tal vez una pizca de poco sana ingenuidad.92 Creo en ese sentido que merece la pena citar, ya para concluír, las siguientes observaciones de Ansell-Pearson, por su equilibrio y acierto:

"...quizás la verdadera tragedia del caso Heidegger (consiste) en que uno de los filósofos realmente originales del siglo veinte, haya sido tan incauto como para creer en la promesa del nuevo comienzo ofrecido por los nazis, hasta el punto de apreciar en el movimiento, desde 1933 y aún después de la guerra, una 'verdad y grandeza internas'. Heidegger entregó libremente su lealtad política e intelectual al movimiento, desviando la mirada lejos del racismo y las ambiciones imperialistas (de Hitler). Heidegger sufrió de un masivo auto-engaño, de la creencia que el filósofo era capaz de 'guiar al Fuhrer' y espiritualizar lo que era inherentemente un movimiento político maligno y reaccionario...cometiendo el error platónico de suponer que la filosofía encuentra su misión verdadera en el ejercicio del poder".

A pesar de la significación de su pensamiento filosófico, que ocupa un lugar relevante en la historia de la filosofía moderna, Heidegger no fue capaz de iluminar la terrible realidad del descenso de su país, en su tiempo concreto y sus circunstancias concretas, al oscuro abismo en que lamentablemente cayó.

Del humanismo al nazismo

Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger

Luc Ferry y Alain Renault

Dejaremos de lado el grado cero de la interpretación: la negación pura y simple a abordar la filosofía de Heidegger, si no ya a partir de su compromiso político, al menos en relación con él. Después de la aparición del libro de Farias, cómo podría sostenerse todavía, como lo hacía J. Beaufret en 1984, que "Heidegger nunca hizo nada que haya podido motivar las acusaciones levantadas contra él" y que el cuestionamiento político de su filosofía corresponde a "la conspiración de los mediocres en nombre de la mediocridad"?

En cambio, lo que merece un examen más profundo es un tipo de interpretación, utilizada desde hace tiempo por los heideggerianos, que consistía en relacionar el nazismo de Heidegger con el hecho de que, en 1933, su pensamiento aún no se había liberado por completo de la "metafísica de la subjetividad" y, por lo tanto, del humanismo. Esta es la interpretación que se expresa hoy en la fórmula de Ph. Lacoue-Labarthe "el nazismo es un humanismo". De modo que lo que debemos hacer es determinar con precisión la lógica de tal interpretación y, a la vez, compararla con la realidad de los documentos.

Interpretación ortodoxa

El argumento, en el fondo, es sencillo y consiste en oponer a Heidegger II contra Heidegger I: argumento muy conocido hace algunos años por quienes, aun siendo "heideggerianos ortodoxos", se negaban entonces, contra J. Beaufret, a considerar que en el "episodio del rectorado" no haya habido nada que ofreciera materia de interpretación filosófica, y en cambio se adherían a esta interpretación a partir de una posición estrictamente heideggeriana, la que habría construido progresivamente Heidegger al advertir, solo después de 1934, todas las consecuencias del "vuelco" que había sufrido su pensamiento desde la conferencia de 1929, ¿Qué es la metafísica? Uno de nosotros, que compartió tal interpretación, puede decir con absoluto conocimiento de causa qué seducción ejercía y qué tranquilidad intelectual garantizaba, pues permitía hacer economía de un doloroso cuestionamiento de lo esencial. Puede permitirse agregar que, al leer lo que explican hoy los neoheideggerianos, a veces experimenta el mismo sentimiento de aquellos que descubrieron América?

Este intento de explicación tenía, en aquella época y del lado heideggeriano, la particularidad de tomar en consideración al menos una parte de los hechos, a saber, la posición extremadamente "revolucionaria" de que dan testimonio los textos de 1933-1934: si Heidegger adhería entonces hasta tal punto al proyecto de una "transformación total del Dasein alemán", en virtud de la "revolución nacionalsocialista", era sobre la base de cierto pensamiento en decadencia, el que le hizo escribir, por ejemplo, en el "Discurso del rectorado", que "la fuerza espiritual de Occidente" se hunde y busca en el movimiento en curso una alternativa a lo que de este modo se desploma. Ahora bien, si uno tratara de delimitar este pensamiento de la decadencia, no podría menos que sorprenderse -tal era al menos la convicción que animaba entonces a la "interpretación ortodoxa"- al ver cómo aparecía prefigurado en El ser y el tiempo. La obra de 1927 anunciaba, en efecto, el tema central de una desconstrucción crítica del mundo moderno como mundo de la técnica. Ahora bien, cómo hablar de decadencia, en relación con el universo contem-poráneo, sin que nazca inmediatamente el proyecto de un compromiso contra ese mundo? Y cómo tal

compromiso no iba a correr el riesgo, en semejantes condiciones, de alcanzar el nivel de un intento de regresar a un mundo "premoderno"? Y ahí estriba la ambigüedad: Heidegger describió en principio la decadencia (si se quiere: el olvido de la "vida con el pensamiento", en beneficio de la tiranía del "uno" o de la "publicidad", en cualquier sentido, superficial o no, que quiera entendérsela) como una posibilidad del hombre, como una estructura de la existencia humana (Dasein), y al mismo tiempo parecía que para El ser y el tiempo esa posibilidad se hacía realidad efectivamente en lo que los textos ulteriores describirían como la época moderna. Se planteaban así dos problemas que requerían una lectura atenta de la obra fundadora: por una parte, ¿en qué sentido tal pensamiento de la decadencia daba acceso a un posible activismo? Y, por otra parte, ¿según qué lógica se determinaba que, desde ese momento, ese posible activismo era de tendencia antimoderna?

En realidad, El ser y el tiempo comenzaba con la afirmación de una decadencia, la del pensamiento del Ser: "La cuestión del Ser ha caído hoy en el olvido", pues, a partir de su nacimiento griego, la ontología "cae en la tradición",[iii] hasta tal punto que el Ser que "antes había que descubrir", "declinó en el ocultamiento". Decadencia del pensamiento, pues, como lo dirá posteriormente en la Introducción a la metafísica, y decadencia del Ser entendida entonces sencillamente como alejamiento de la cuestión del Ser. ¿O cómo concebía Heidegger en 1927 esta doble decadencia? Desde este punto de vista, podrían mencionarse tres pasajes clave:

-§ 21: en esta sección Heidegger insiste en el hecho de que "el pasar por alto el mundo y los entes que inmediatamente hacen frente no es casual, no es una omisión que hubiera simplemente que corregir", sino que, fuente evidente de la decadencia histórica de la ontología, "se funda (gründet sich) en una forma de ser esencial del 'ser-ahí' mismo".

- § 27: dedicado al "uno" (impersonal), precisa de qué forma de ser se trata, al explicar que, si la ontología moderna no piensa más en la mundanidad del mundo y se atiene cada vez más a tomar en consideración, con el nombre de "mundo", a los diversos entes intramundanos, es porque el Dasein, caído en el "uno", se cuida únicamente de los objetos de la preocupación: "En este absorberse en el 'mundo' se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo y aparece en su lugar lo 'ante los ojos' dentro del mundo, las cosas. [...] Así es como la exhibición del fenómeno positivo del 'ser en el mundo' inmediatamente cotidiano hace posible ver hasta las raíces el error de la exégesis ontológica de esta estructura del ser". En suma, es la caída del ser-en-el-mundo en la preocupación incansable de los únicos entes disponibles lo que está en la base del olvido del fenómeno del mundo, olvido que es lo mismo que el olvido del Ser.

- § 43-a: dedicado al problema filosófico de la realidad del mundo exterior, consuma esta instalación de la caída humana como raíz de la decadencia histórica del pensamiento. Heidegger muestra allí cómo la aparición del problema de la realidad del mundo supone una interpretación tácita de la mundanidad como subsistencia, interpretación que, a sus ojos, constituye una verdadera "destrucción" (Zertrümmerung) del "fenómeno original del ser-en-el-mundo". No hace falta recordar aquí en qué pueden consistir para Heidegger esa destrucción y ese extravío ontológicos: los §§ 20 y 21 están dedicados a ellos. En cambio, es esencial la afirmación de que "el fondo (Grund) de esto (de esta interpretación de por qué el pensamiento olvida su cuestión) estriba en la caída del ser-ahí, que motiva el desplazamiento de la primaria comprensión del ser hacia el ser como 'ser ante los ojos'". El fondo de la historia declinante de la ontología (olvido del Ser) debe situarse, pues, en la orientación electiva del Dasein caído hacia lo que está disponible como objeto de preocupación:

no habría manera más explícita de relacionar la decadencia del pensamiento con la caída humana.

Ahora bien, si se respeta fielmente lo esencial de las enseñanzas de El ser y el tiempo en lo referente a la caída, establecer esta relación parecía incomprensible. En efecto, El ser y el tiempo insiste en el carácter "estructural", por así decirlo, de la caída: al pertenecer al ser mismo del Dasein, la caída es un "existenciario" y define, pues, "la naturaleza permanente e inmediata del ser-ahí", [una "manera de ser" de todo Dasein, "mientras sea lo que es", "una estructura ontológica esencial del ser-ahí mismo". La caída no es por lo tanto en modo alguno un "accidente" que sobrevendría del exterior al ser-hombre, sino que es un "Seinsmodus des Daseins" y hasta un "Grundart des Seins des Da": un modo de ser fundamental del ser-ahí, tal que, desde el momento en que hay Dasein, hay caída, como hay (estos son los otros dos "existenciarios" o caracteres ontológicos) existenciariedad y facticidad. De ahí la reaparición constante, en El ser y el tiempo, de la locución "je schon" ("siempre-ya") para indicar que el Dasein está "siempre-ya caído", o de la expresión "zumeist und zunächst": el ser-ahí está caído "regularmente e inmediatamente". En esta lógica, la de un enfoque estructural de la caída, esta no debe concebirse en modo alguno como surgida un día sobre la base de alguna autenticidad originaria: el Dasein es en la medida en que su caída ya se ha producido. Ahora bien, esto es precisamente lo que puede hacer que parezca extraño e incluso, sobre la misma base, incomprensible la idea de establecer una relación entre la decadencia histórica de la ontología ("el Ser que antes había que descubrir declinó luego en el ocultamiento") y esta caída estructural del ser-ahí (el Dasein está siempre-ya caído): pues si es la caída del Dasein lo que "fundamenta" el olvido del Ser y si, como lo sugiere la primera página de El ser y el tiempo, la ontología griega todavía no era completamente víctima de tal olvido, es menester pensar de cierto modo que el Dasein griego no estaba tan perdido en la caída como el Dasein moderno. En consecuencia, la caída, estructural en los textos citados, debe aparecer también como histórica y, por así decirlo, como históricamente variable.

El intérprete podría verse intensamente tentado a atribuir a este deslizamiento un alcance considerable. Porque de ello habría que suponer que, para leer a Heidegger, la caída podía instalarse de manera más o menos radical; en ese caso toda la dificultad estaría en conciliar esta variabilidad de la caída del ser-ahí con la estructura del "siempre-ya". Ahora bien, en El ser y el tiempo, Heidegger no vacila en comprometerse a veces en este sentido: así el "uno", cuyo dominio es una de las figuras más características de la caída, "tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del 'ser-ahí'. Lo perentorio y expreso de ser dominación puede cambiar históricamente". Texto capital en el que se hace explícito el paso de lo estructural a lo histórico: si puede haber grados de la caída del Dasein, nada impide pensar que el Dasein de la "gran época griega" estaba de algún modo "menos caído" que el Dasein moderno. Pero, en ese caso, cómo explicar estas variaciones históricas de la caída? ¿De qué o de quién se las debe hacer depender? También aquí habría que medir las difíciles redisposiciones que exigiría hacer este deslizamiento en el interior del pensamiento de la "caída del ser-ahí".

En efecto, de conformidad con la estructura del "siempre-ya", la caída debería escapar a toda determinación estrictamente individual: "manera de ser del ser-ahí", la caída no tiene en principio nada que ver con la actitud de ningún Dasein particular. Ahora bien -y aquí estamos ante otro indicio, perturbador, de la sorprendente tensión inherente a El ser y el tiempo y a su pensamiento de la caída-, de cierto modo, Heidegger coloca, sin embargo, al ser caído del lado de las determinaciones individuales: ¿no es acaso

eso lo que supone la idea de que la caída sea conjurable o reversible? Recordemos en este sentido la parte que se le reconoce a la angustia en el § 40, en el que se describe la experiencia del Dasein angustiado como una experiencia en la que, al estar anulados la importancia y el sentido de los entes (el "mundo" como universo de la utilidad), surge la presencia bruta del Ser: "La angustia quita [...] al ser-ahí la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el 'mundo' y el público 'estado de interpretado'. Arroja al ser-ahí contra aquello por que se angustia, hacia su poder-ser-en-el-mundo propio (...). La angustia saca al ser-ahí de su caída".[xvi] Aun cuando la angustia aparece descrita como una experiencia excepcional en el seno de la caída, ese "sentimiento de la situación", se ve investida de una función decisiva (que comparte, en el § 16, con la experiencia del útil inutilizable): la de hacer recuperar lo que se perdió en la caída, es decir, el conocimiento de nuestro ser-propio, la atención prestada al ente en su simple presencia. En esto se elabora un concepto de la caída que incluye una reversibilidad posible: en resumidas cuentas, ayudado un poco por la casualidad (que hace surgir la angustia o que nos enfrente a un útil que de pronto se ha vuelto extraño), el hombre puede, con la condición de no dejar pasar la ocasión que se le ofrece, superar la doble escisión que lo separa de sí mismo y de lo que es. En este sentido, depende del hombre que la caída continúe o no siendo predominante en él. Eventualidad cuyo reconocimiento tiene -no nos cansaremos de insistir en ello- una importancia capital en la lógica de El ser y el tiempo: en efecto, así se encuentra fundada, al mismo tiempo que la legitimidad de la crítica (el abandono a la caída, si la caída ya no es una simple estructura, puede ser denunciado), la significación posible de un empeño que aspira a dinamitar el esfuerzo por superar la caída; crítica y empeño que con justicia el pensamiento de la caída como pura estructura de la existencia humana excluía.

Sin embargo, toda la cuestión consiste en saber si esta reversibilidad de la caída, admitida por El ser y el tiempo, no amenazaba directamente la necesidad: si la caída puede cesar, por qué no podría no haber sobrevenido nunca y haber sido desconocida para, por ejemplo, el Dasein griego? Mejor (o peor) aún: por qué no podría desaparecer de una cultura en la que el Dasein asumiera la angustia? Podía así comprenderse cómo El ser y el tiempo proponía un fundamento de la decadencia del pensamiento (es decir, también de la decadencia del Ser) sobre el ser-caído del hombre. Pero, en esta perspectiva, se veía también introducir el tema de una responsabilidad esencial del hombre en el seno de esta decadencia, en el sentido en que, si "el fenómeno originario de la verdad" (como develamiento, como surgimiento del Ser) queda enmascarado, lo hace en .la medida en que "la comprensión del Ser que se impone inmediatamente al ser-ahí" (= la interpretación de lo real como disponibilidad para el uso) y que corresponde a las características del ser-ahí caído (en el mundo de la preocupación y, por lo tanto, de la utilidad, en suma: en lo que ha de convertirse el mundo de la técnica y de la cultura entendida como industria) "hoy no ha sido aún superada fundamental y expresamente". Lo que se situaba así en el orden del día era la tarea de tal superación, tarea que a nosotros nos correspondía emprender y poder llevar a buen término.; Cómo no sentir, pues, la tentación de considerar que esta redisposición del régimen de la caída en el interior mismo de El ser y el tiempo llevaba a sacar conclusiones que la obra de 1927, sin formularlas de manera expresa, evidentemente sugería?

Puesto que, al procurar asignar un fundamento humano al destino decadente del pensamiento, al atribuir al hombre la tarea, en virtud de un retorno a su ipseidad propia, de socavar la caída, El ser y el tiempo ¿no daba acceso a cierto "activismo"? El pensamiento de la

decadencia construido en la obra desembocaba, en efecto, en hacer apoyar un eventual giro del destino en la libre decisión del Dasein, capaz de conquistar la autenticidad siempre que "se exija a sí mismo esa autenticidad" y se empeñe resueltamente en transformar su modo de ser con el objeto de ganar su ser propio. Así podía elaborarse una interpretación que pusiera directamente en relación esta dimensión aun antropo-lógica de El ser y el tiempo (en el sentido en que el Dasein continúa siendo allí el fundamento de su destino) con el compromiso de 1933-1934. Porque, ¿qué dice Heidegger en sus discursos y en sus proclamas? Esencialmente, que ha llegado el momento decisivo de saber si el futuro completará la decadencia que ha sido la historia del mundo: "¿Debemos junto con Occidente todo hundirnos en la decadencia (herfall)?"; una decadencia que el "Discurso del rectorado", repitámoslo, identifica como "decadencia espiritual": "La fuerza espiritual de Occidente vacila y su edificio se tambalea, la apariencia muerta de la cultura se desploma". Ahora bien, ante esta decadencia, la actitud del rector de la Universidad de Friburgo consiste en convocar a cada uno a una verdadera conversión de su ser: "Depende de vosotros continuar siendo de aquellos que siempre van adelante, quienes preparan", dice el "Llamamiento a los estudiantes" del 12 de noviembre de 1933. Y ¿qué es lo que hay que preparar? Un "regreso a las raíces", dice Heidegger unos días después, mediante lo cual "se recuperará esta exigencia original de todo Dasein que es preservar y salvar su esencia". Podía, pues, suponerse que se estaban oyendo las palabras de El ser y el tiempo hasta en los textos del rectorado: El ser y el tiempo había concebido la posibilidad de un vuelco de la decadencia con la condición de que el hombre decidiera recuperar la autenticidad de su Dasein; los textos del rectorado multiplican las invocaciones a la acción, al despertar, desarrollan abundantemente el tema de "la decisión que hay que tomar" o el del compromiso. En estos textos, como en 1927, el destino futuro del mundo y del pensamiento depende del esfuerzo de cada uno por alcanzar la autenticidad. Única desviación, evidentemente, de una importancia abismal: aparecía la convicción de que una reorganización sociopolítica podía favorecer ese retorno a la ipseidad, y la marcha hacia la autenticidad que se iniciaba con la experiencia personal de la angustia aparecía, desde entonces, acompañada por el aliento dado por una nueva organización del trabajo, de la universidad y de la economía.

Lo que aquí se analizó como interpretación "heideggeriana ortodoxa" del nazismo de Heidegger podía sin embargo concluir de la manera siguiente:

Es evidente que esta convicción de la acción positiva de la "revolución nacionalsocialista" (la cual "implica la conmoción total de nuestro Dasein alemán") solo podía darse en Heidegger sobre la base de una concepción de la decadencia, según la cual el destino y su orientación en un sentido determinado dependen sobre todo del hombre: la actividad del rector de 1933 no es más que la consecuencia de la ambigüedad filosófica inherente a la obra de 1927, y los alemanes de 1933 debían estar "resueltos a la acción" por lo mismo que el Dasein de El ser y el tiempo estaba resuelto ante la muerte. Lo que se considera un error político era, en realidad, fundamentalmente un extravío filosófico, quizás la última desviación producida en la historia del pensamiento mediante una manera de filosofar para la cual el hombre es siempre y en todas partes centro de referencia, manera de filosofar que Heidegger sería precisamente el primero en estremecer violentamente. Pero el Heidegger de El ser y el tiempo no es todavía esa clase de filósofo. Esta manera de filosofar de la que, por otra parte, el "episodio" de 1933-1934, lejos de ser un episodio en el sentido de un acto aislado

sin relación con lo esencial de la trayectoria, es su manifestación más dramática, esta perspectiva para la cual todavía la vía para alcanzar el objetivo del pensamiento está en la interrogación sobre el hombre, ¿no muestra acaso la huella, tal vez tardía, de la metafísica y de sus modos de meditación sobre un camino que debía conducir a otros parajes? El propio Heidegger dirá: "Uno no se deshace de la metafísica como se deshace de una opinión". Acabamos de comprobarlo [...]."

Doce años después, al confrontarla con lo que ahora sabemos, particularmente gracias a Farías, del "legajo Heidegger", ¿qué reflexiones nos sugiere este tipo de interpretación?

-Convengamos ante todo que esta interpretación tenía, no diríamos cierta audacia, pero al menos un mérito: se negaba a ver en la interrogación política de la filosofía de Heidegger un simple elemento de la "conspiración de los mediocres en nombre de la mediocridad". La cuestión se percibía, en cambio, como legítimamente extraída de una lectura preocupada por comprender lo que había sido la empresa heideggeriana.

-Admitamos asimismo que, sin embargo, la interpretación propuesta era en alto grado ingenua: ciertamente salvaba lo esencial (Heidegger II), ya oponía a Heidegger contra Heidegger, pero, ¿a qué precio? Esta interpretación ortodoxa atribuía el nazismo de Heidegger al efecto de la desviación humanista de su primera filosofía: si Heidegger había podido ser nazi, era porque aún confiaba el destino de la época al esfuerzo voluntarista del hombre (del sujeto) por recuperarse a sí mismo (por realizar su esencia). Lo que había que comprender era que un Heidegger más tardío, más liberado de esas secuelas de la metafísica que son el humanismo y sus "cómplices", el voluntarismo y el decisionismo, no habría cometido en modo alguno semejante error; en todo caso, y esto era por supuesto lo esencial, una referencia a Heidegger capaz de poner en contraposición el Heidegger II (la desconstrucción heideggeriana de la metafísica de la subjetividad y del humanismo) y el Heidegger I (el pensamiento todavía humanista, por lo tanto metafísico, de la autenticidad, la propiedad, etcétera) no solamente se sustraería a la lógica de este error, sino que hasta sería la única capaz de descubrir tal lógica.

Sin duda, el alcance de la operación (permitir una mejor administración de la herencia heideggeriana dando por terminada, sin negarla, la cuestión del nazismo de Heidegger) pudo ocultar su debilidad, que estriba en una paradoja inverosímil: aquello mismo que, venido de El ser y el tiempo, hubiera podido impedirle todavía adherirse al nazismo, es decir, cierto sentido de esa "ipseidad" propia del hombre que precisamente todo el nazismo aniquilaba, aparecía denunciado como la raíz misma de lo que Heidegger designó ulteriormente como su "mayor tontería".

La ingenuidad de tal interpretación no está sin embargo desligada del desconocimiento caricaturesco que se alimentaba, en el círculo alentado por J. Beaufret, respecto del compromiso político de Heidegger; y es por ello, vale la pena insistir en esto, que el libro de Farias es tan importante y renueva en este punto el debate interpretativo: porque, ante la revelación de que en 1933 no se trató en modo alguno de una equivocación inadvertida, sino de una adhesión profunda y duradera, la "interpretación ortodoxa", abandonada desde mucho tiempo antes por otras razones, por aquellos que reflexionaron sobre la verdadera naturaleza del humanismo, ya no puede dejar de presentar dificultades a quienes se instalaron en el lecho todavía tibio. ¿A quién se le hará creer ahora que porque era todavía demasiado humanista, Heidegger cuestionaba las relaciones de uno de sus colegas y amigos con el "judío Fränkel", estimaba que la revolución en la universidad debía implicar un esfuerzo por

"reconcebir la ciencia tradicional a partir de las interrogaciones y las fuerzas del nacionalsocialismo", y hasta alentaba a sus estudiantes a no dejar que su "lucha dura" fuera ahogada por "ideas cristianas y humanistas". Hace quince años se informaba sobre la "desviación staliniana" del marxismo que contaminaba el movimiento obrero con el "fetichismo del hombre" situado "en la base de toda ideología burguesa": en la misma época del antihumanismo multiforme, uno podría haberse sentido tentado, si era prisionero de una de las variantes de ese antihumanismo, pero también porque se ignoraba la amplitud del compromiso nazi de Heidegger, interpretarlo como una "desviación humanista" o una "desviación metafísica". Pero hoy?

No es una paradoja menor ver aparecer con formas diversas, en el seno del presente debate, la estructura de esta "interpretación ortodoxa". Por ejemplo, ¿dice algo diferente A. Finkielkraut cuando explica las cosas en los siguientes términos?

Estoy convencido de la necesidad de plantear sin pretextos el problema de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo. En esta perspectiva, quizás sea necesario retomar la célebre oposición entre el mundo inauténtico de la cotidianidad, "en el que cada uno es el otro y nadie es uno mismo" y la autenticidad suprema de la libertad para la muerte. Al ser la muerte nuestra posibilidad más específica, "sin relación con el Dasein de los demás", es la resolución de la libertad para la muerte lo que nos sustrae del anonimato cotidiano y nos hace nacer a nosotros mismos. Heidegger vio en ella la autenticidad, lo "propio" del hombre [...]. Es simple probar que Heidegger vio, en el pathos heroico revolucionario del nacionalsocialismo, una apelación a la autenticidad alemana, es decir, la traducción política de su filosofía.

Dejemos aquí de lado la dificultad que puede presentar, para un análisis centrado en la oposición entre "la vida con el pensamiento" y la "barbarie" de los medios (lo que Heidegger llamaba la tiranía del "uno" y de la "publicidad"), no hacerse cargo de esta noción heideggeriana de existencia auténtica que designa precisamente la capacidad, que solo el hombre posee, de trascender el mundo de la utilidad, de la técnica, y de sustraerse a la naturaleza y a la cotidianidad en un impulso de libertad y limitémonos simplemente al contexto del debate sobre el "caso Heidegger". En la actualidad, reinscribirse en el marco de la interpretación ortodoxa parece tan difícil que se comprende más fácilmente por qué era necesario, a la vez, discutir la amplitud de la renovación y denunciar la ligereza científica del trabajo realizado. En el fondo, ese era el precio que había que pagar por salvar el pensamiento heideggeriano de una interrogación más profunda sobre sus relaciones con el nazismo que aquella que se satisfacía, en la perspectiva de la interpretación ortodoxa, sacrificando alegremente al Heidegger I (que aún habla de autenticidad) para salvar al Heidegger II (que ha abandonado ese vocabulario) o hasta (pero, ¿no es esta una simple variante de la interpretación ortodoxa?) sacrificando un Heidegger real contra un Heidegger posible.

Así, las reacciones que provocó la aparición del libro de V. Farias comienzan a revelar su profunda lógica: lograr que se mantengan, respecto del nazismo de Heidegger, los esquemas interpretativos ya probados. Desde este punto de vista, la evocación de otro estilo de interpretación que haga vacilar el efecto creado por Farías puede completar provechosamente el análisis.

La interpretación derridiana

En efecto, hay que distinguir la interpretación derridiana de la interpretación ortodoxa, quizá no tanto en la medida en que su esquema sería absolutamente irreductible al precedente, como porque en este caso la explicación del

nazismo de Heidegger, lejos de presentarse acompañando un simple análisis del pensamiento del filósofo, reivindica, por el contrario, su enraizamiento en una especie de heideggerianismo disidente.

La tesis sostenida en Del espíritu merece un examen tanto más atento por cuanto un número considerable de heideggerianos, generalmente menos “disidentes”, se adhirieron con estrépito a lo que percibieron en la obra de Derrida, y en el marco de la presente controversia, como una inesperada “salida de emergencia”. Allí podemos ver una de las enseñanzas más claras dejadas por el legajo reunido por Le Débat. Veamos, por ejemplo, lo que dice P. Aubenque:

Creo que hay verdaderamente una ruptura -ruptura de estilo, de nivel, de pensamiento- entre las obras filosóficas de Heidegger anteriores a 1933 y los discursos de circunstancia de 1933, entre los que se incluyen los discursos del rectorado. Derrida acaba de demostrarlo brillantemente respecto de la utilización nueva, en los discursos de 1933, de la palabra Geist, término en este caso trivial, pero cuya utilización positiva en boca de Heidegger es nueva y, paradójicamente, inquietante, después de la “desconstrucción” a la que había comenzado a someter esta noción en sus obras anteriores.

¿Qué explica pues Derrida? Parte de una comprobación. Precisémosla. En 1927, el § 10 de El ser y el tiempo hace una enumeración de los conceptos que deben desecharse de la interrogación sobre el Dasein para no recaer en las trampas de la metafísica y de la antropología. Entre estos conceptos-obstáculos, está, por supuesto, la de “sujeto”, porque “toda idea de ‘sujeto’, en tanto no ha sido previamente puesta en claro en virtud de una determinación ontológica fundamental, participa aún ontológicamente de la posición de un subjectum (êpok¡imenon)”.[xxxi] En aquella época, la crítica del término “sujeto” se refiere, pues, a su facultad de inducir una interpretación de la existencia como “subsistencia”, incompatible con la determinación específica de la existencia humana como ec-sistencia (trascendencia): hablar del Dasein como de un “sujeto”, sería sustancializarlo y, por lo tanto, concebirlo en el modo de la cosa. Por la misma razón deben “evitarse”, precisa Heidegger, las nociones de “el alma, la conciencia, el espíritu, la persona”, pero también las de “vida” y “hombre”, en tanto no se plantee y resuelva la cuestión de saber lo que debe entenderse por esas instancias “cuando no se las reduce a cosas”. De modo tal que la “analítica del Dasein” no será ni una “psicología”, ni una “filosofía de la vida” y ni siquiera una “ciencia del espíritu” (Geisteswissenschaft) en el sentido en que empleaba la expresión Dilthey, quien sin embargo contaba con las simpatías de Heidegger.[xxxii] ¿En virtud de qué, cuando, a pesar de todo, a El ser y el tiempo le llega el momento -ya que hay que hablar con precisión- de evocar el espíritu, la palabra solo aparece entre comillas?[xxxiii] En tanto no se hubiera cumplido lo que Heidegger llama “la tarea de una desconstrucción de la historia de la ontología”, esta precaución es de rigor para, de algún modo, mantener a distancia la palabra y evitar al pensamiento la carga de contaminación virtual que el término entraña.

Ahora bien, en 1933, en su “Discurso del rectorado”, Heidegger evoca el espíritu liberándose de la profilaxis de las comillas, salvo cuando se trata de designar lo que el espíritu no es. Por ejemplo: “Porque el ‘espíritu’ no es ni la sutileza vacía, ni el juego sin compromiso del buen sentido, ni el ejercicio sin límites del entendimiento que se libra a sus análisis; tampoco es la razón universal. El espíritu es lo contrario: en una armonía que toma su tono del origen, poder decidirse por la esencia del ser”. Y Derrida señala con justicia cómo, paralelamente, todo el “discurso” atribuye un lugar, central en su dispositivo, a la valorización de lo espiritual (geistig). Heidegger, lejos ya de protegerse de la

palabra, la subraya y lo hace desde la primera frase: “Hacerse cargo del rectorado es obligarse a guiar espiritualmente esta alta escuela”. También podemos leer así que “los Führer son guiados a su vez [...] por la inflexibilidad de esta misión espiritual histórica del pueblo alemán” y además que “el mundo espiritual de un pueblo” es “la capacidad de conservar la más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre”.

Agreguemos que la observación tendría la misma validez, en el caso de los demás textos del rectorado, por ejemplo, cuando en aquel famoso “llamamiento” para el plebiscito del 12 de noviembre de 1933 que se clausuró mediante la orden terminante de transformar al Führer en la única “ley” de la realidad alemana, Heidegger definía la tarea de los estudiantes en virtud de su participación “en la creación de la futura alta escuela del espíritu alemán”. El hecho, pues, no deja dudas: los textos de 1933-1934 exaltan lo espiritual y el discurso heideggeriano está “atravesado, transido, iluminado, determinado [...] por el espíritu”.

¿Cómo interpreta, sin embargo, Derrida ese desplazamiento léxico y cómo lo relaciona con el compromiso nazi de Heidegger? La respuesta parece sutil y consiste en atribuir al rector de 1933 una “estrategia retorcida”. En esta perspectiva, en realidad, Heidegger nunca habría renunciado a su gestión desconstructiva de principio respecto del léxico del espíritu, pero en 1933, para diferenciarse de un nazismo biológico y racial que apelaba a las fuerzas naturales y que -como ya lo hicimos notar- él nunca abrazaría, se habría visto obligado a dar al movimiento una versión “espiritualizada”, acentuando, contra la celebración de la naturaleza, la valorización del espíritu. A ello se deberían la desaparición de las comillas protectoras y la aceptación de una terminología con cuya desconstrucción el empeño de Heidegger no había terminado. Si se quiere, se trataba de una especie de ética espiritualista provisional, alentada por consideraciones puramente estratégicas. Pero -y esta es la punta de la interpretación propuesta por Derrida- esta caída, aparentemente tan anodina, de las comillas, ¿no termina transformándose en una caída más grave y hasta en una recaída en una antropología tradicional heredada del cristianismo y en esa metafísica del alma, del sujeto o del espíritu de la que en 1927 “la analítica del Dasein” procuraba liberar al pensamiento? Prestemos atención a la sospecha derridiana:

Qué precio tiene esta estrategia? Por qué se vuelve fatalmente contra su “sujeto”, si se puede decir y como corresponde decir, justamente? Porque uno sólo puede despegarse del biologismo, del naturalismo, del racismo en su forma genérica, uno sólo puede oponerse a ellos, reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional, rehaciendo una unilateralidad de la subjetividad, aunque sólo sea en su forma voluntarista.

Estas líneas merecen un comentario minucioso, por cuanto lo que sugieren -si uno se toma el trabajo de desarrollarlo, de desplegarlo- plantea graves cuestiones. A fin de recusar una dimensión del nazismo (o lo que a sus ojos parecía ser nada más que una dimensión del nazismo), Heidegger habría adoptado una actitud que incluía una triple relación con él nazismo:

- En primer término, Heidegger corre el riesgo de “espiritualizar el nazismo”, al conferirle “la legitimidad espiritual más tranquilizadora y más elevada”. Estaríamos aquí ante una relación de contribución involuntaria, en virtud de la adopción torpe de una estrategia que escapa a “quien cree controlarla”.

- Pero, al tratar de “redimir” o de “salvar” el nazismo imprimiéndole una marca de espiritualidad, Heidegger quita la marca de su compromiso: la relación sería, pues, de compromiso/rompimiento, de seudopertenencia, o de pertenencia crítica, en virtud de la construcción de un discurso que “no parece pertenecer ya al

campo 'ideológico' en el cual se apela a fuerzas oscuras, a fuerzas que no serían espirituales, sino naturales, biológicas, raciales".

- No obstante, y aquí es donde se cerraría la trampa sobre Heidegger, al querer separarse, distanciándose del biologismo, Heidegger se instalaría a pesar de todo y sobre todo (sin duda esto sería lo esencial) a su pesar, respecto del nazismo, en una relación de acomodamiento o (Derrida empleará el término) de "complicidad": porque al oponer al naturalismo nazi solamente la determinación del espíritu, Heidegger vuelve a poner en escena una figura de la "subjetividad" que, como tal (porque concibe al hombre como un subsistente y no como un ec-sistente), contiene en sí misma la idea de una "esencia". Por esta vía habría de reintroducirse el principal tema mediante el cual se afirmaría dramáticamente el acomodamiento: el de una "caída espiritual", por consiguiente, de una pérdida de la esencia, que están viviendo los pueblos de Occidente. Ante esta caída, podía lanzarse una llamamiento al pueblo que mejor pudiera resistir esta pérdida de la esencia, es decir: el pueblo alemán, "pueblo metafísico" por excelencia, "el más espiritual", pero también "el más expuesto al peligro", por estar aprisionado entre el Este y el Oeste, entre la URSS y los Estados Unidos, entendidos como caras equivalentes del olvido de la esencia. Por ello podía atribuírsele a él la "gran decisión" que comprometería el destino de Europa, la decisión de desplegar "nuevas fuerzas espirituales partiendo de ese medio". No vale la pena continuar insistiendo: a través de la determinación de la espiritualidad como subjetividad del sujeto opuesta a la naturalidad de la naturaleza, la estrategia de demarcación elegida por Heidegger se habría convertido, en virtud de lo que provocó (y particularmente ese voluntarismo que implicaba el tema de la "gran decisión"), en la peor de las complicidades.

La hipótesis puede parecer seductora y hasta ingeniosa. Descubre, en esta senda que conduce desde El ser y el tiempo a los textos del rectorado, una lógica que perdona, al menos en parte, la obra de 1927: en esta perspectiva solo podría reprocharse a El ser y el tiempo el hecho de no haber culminado, o al menos no haber llevado suficientemente lejos, la desconstrucción, no obstante estimada necesaria, de nociones tales como la de "espíritu", lo cual habría impedido la "estrategia retorcida" de 1933. O mejor aún, se percibiría así de qué modo, en 1933, Heidegger pudo ser nazi y a la vez no serlo (escapar al nazismo biologizante de un Rosenberg). Sin embargo, para comprender verdaderamente las ventajas que ofrece la interpretación propuesta y las razones por las cuales consiguió el apoyo de tantos "heideggerianos ortodoxos", tal vez sea necesario observar principalmente en qué medida permite un doble salvamento:

a) Ante todo, el salvamento de Heidegger: porque si él fue nazi solo por no haber adoptado contra el nazismo una estrategia que imposibilitara una desconstrucción más acabada de la metafísica del sujeto, es el propio Heidegger quien nos salva de Heidegger (y del nazismo), al salvarse a sí mismo, cuando ulteriormente lleva a buen término la desconstrucción del espíritu. Derrida muestra, en efecto, cómo en 1953, veinte años después del "Discurso del rectorado", el comentario de un poema de Trakl opone al adjetivo geistig (lo espiritual, entendido en el sentido platónico y, por lo tanto, metafísico como lo antinatural o no natural) el término geistlich, que designa otra acepción de lo espiritual, en el sentido, esta vez, de lo sagrado. Concebido partiendo de lo geistlich, el Geist ya no tendrá nada que ver con la determinación metafísica del espíritu: el espíritu ya no remite a la esfera de lo intelectual o de lo inteligible, es fuego, exaltación, y semejante concepción del espíritu, sean cuales fueren las ambigüedades que pueda

contener, escaparía en todo caso a la metafísica y a sus terribles implicaciones potenciales. Así queda restablecida una primera característica de la "interpretación ortodoxa" del episodio del rectorado: la aberración cometida remite ahora mucho más a un estado inconcluso del pensamiento de Heidegger que a la verdad última de este pensamiento, de modo que se puede volver a oponer a Heidegger contra Heidegger.

b) El salvamento se refiere también, por supuesto, a lo esencial del legado heideggeriano, a saber, la crítica de la metafísica de la subjetividad y el cuestionamiento del humanismo. Porque, por cierto, a diferencia de la interpretación ortodoxa, la interpretación derridiana no consiste en sostener de plano, sin mediaciones, que Heidegger fue nazi porque aún estaba aferrado a la metafísica del sujeto y al humanismo que era inseparable de aquel: lo que sugiere es que, al tratar de escapar de cierto nazismo apelando a un pensamiento de la subjetividad como espiritualidad, Heidegger habría estado forzado a recaer en una indefectible complicidad con el "espíritu de la época". Casi un refinamiento, la segunda característica de la interpretación tradicional aparecería, pues, con toda claridad y es fácil comprender la satisfacción de los heideggerianos ortodoxos: los valores del sujeto y del humanismo son inseparables de complicidades siempre virtuales con lo que esos valores pretenden denunciar. Una prueba de ello es la generalización que Derrida cree poder hacer partiendo de su demostración:

La presión de este programa (la presión que ejerce sobre aquellos que lo asumen, el programa de una oposición al nazismo que se expresa por referencia a la "subjetividad") continúa siendo muy fuerte, domina la mayor parte de los discursos que hoy se oponen -y continuarán haciéndolo por mucho tiempo- al racismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, etcétera, y se oponen en nombre del espíritu y hasta de la libertad del espíritu, en nombre de una axiomática -por ejemplo, la de la democracia o la de los "derechos humanos" que, directa o indirectamente, remite a esta metafísica de la subjetividad. Todas las trampas de la estrategia demarcadora pertenecen a este mismo programa, sea cual fuere el lugar que uno ocupe en él. Sólo se puede elegir entre las aterradoras contaminaciones que asigna. Aun cuando no todas las complicidades sean equivalentes, son irreductibles.

Líneas decisivas y de profundas consecuencias. Con referencia al nazismo de Heidegger, no solamente manifiestan con toda claridad la delgadez de la renovación introducida por Derrida (una vez más se trata de establecer una correlación entre un pensamiento que aún no se ha liberado por completo de esas secuelas de la metafísica, que serían la idea de algo "propio del hombre" o la valorización humanista del espíritu, y las formas más horrorosas de la ideología o de lo político). Pero además, el alcance exacto y temible de semejante interpretación, en la que el heideggerianismo disidente se une a la más trasnochada de las ortodoxias, se hace evidente: allí donde una "teleología humanista" continúe animando el pensamiento, este no puede más que exponerse a "aterradores mecanismos" que lo amenazan con peores "inversiones" y perversiones.[xliii] Esta tesis lleva a Derrida, en una nota particularmente audaz, a poner en el mismo plano del compromiso público, y proclamado, de Heidegger en favor del nazismo, un "siniestro pasaje" de Husserl de La crise de l'humanité europénne et la philosophie, en el que los indios, los esquimales y los gitanos "que vagan permanentemente por toda Europa" quedarían excluidos de la "determinación 'espiritual' de la humanidad europea". En suma, se habrá comprendido el sentido de la advertencia: lo peor nunca está muy lejos de la buena conciencia humanista que supuestamente encarnaba Husserl, el intachable. Si por

casualidad uno no percibiera en qué o en quién piensa Derrida, podría hacerse fácilmente alguna idea al ver que el periodista de turno que lo entrevista caracteriza su obra como una "manera bastante mordaz de responder a todos (?) los que recientemente lo han atacado en nombre de la 'conciencia', de los 'derechos humanos' y que le reprocharon su trabajo de desconstrucción del 'humanismo' y lo acusaron de...". Derrida lo interrumpe para precisar: "De nihilista, de antihumanista... Ya conocmos todos los eslóganes".

Lo que desgraciadamente parece no percibir Derrida es que la melodía que elige tocar aquí también es ya muy conocida, y ya se convierte en cantinela:

- E. de Fontenay: "La incapacidad heideggeriana de librarse de los últimos apoyos de la metafísica, el humanismo que quizás conserve su ontología, por apartada que esté de la antropología, hacen que se le escape esta conmoción radical procedente del exterior" y que se equivoque en cuanto a la esencia del nazismo; así habría que "correr el riesgo de concebir, contra Heidegger y con él, una modernidad constitutivamente marcada por el nazismo", como "apogeo del reinado de la esencia de la técnica, que es a su vez el resultado de una metafísica que, desde Descartes y de la correlación establecida por este entre el cogito y una objetividad fisicalista que reduce la materia a la sustancia extensa, terminará por dominar el conjunto de la tierra": solo la "insoslayable desconstrucción de la subjetividad humanista" podría, pues, como solía decir Heidegger, "salvarnos"[xlvi] de un eventual Dios.

- Ph. Lacoue-Labarthe: "Heidegger es el único que puede permitirnos comprender" la verdad del nazismo y, de manera más general, del totalitarismo, es decir que la "infinitización o la absolutización del sujeto que está en la base de la metafísica de los modernos encuentra allí su salida operativa"; y si Heidegger estuvo implicado en lo que, sin embargo, contribuyó a descubrir, lo hizo "esencialmente, sobre la base de una especie de 'ilusión trascendental' respecto del pueblo que restituía un sujeto (de la historia)" allí donde la analítica del Dasein y el pensamiento de la finitud habrían debido prohibir toda adhesión al "mito nazi". Porque Heidegger, que desconstruía tan hábilmente la estructura ontoteológica de la metafísica y su versión moderna como ontoantropología en la que el hombre en su condición de sujeto toma el lugar de Dios, "tendría que haber" reconocido en la ideología nazi el resultado "ontotipológico" del mismo proceso: con el "mito nazi", en el que es el "tipo ario" como "voluntad pura (de sí mismo) que se quiere a sí misma" quien deviene "sujeto absoluto", lo que llega a realizarse es "la ontología de la subjetividad (de la voluntad de voluntad)". Solo los tontos pueden, pues, "confundirse" y creer que el nazismo es un "antihumanismo": en realidad, como sabemos, "el nazismo es un humanismo, en la medida en que se basa en la determinación de la humanitas a sus ojos más poderosa, es decir, más efectiva que cualquier otra".

Ante tal consenso, ¿a qué conclusión llegar? Dejando todavía de lado el debate de fondo, esbozado en nuestra introducción y que retomaremos en el último capítulo, nos limitaremos a hacer tres observaciones sobre la correlación establecida entre nazismo y humanismo:

1. En cuanto al diagnóstico hecho sobre el nazismo de Heidegger y, más generalmente, sobre las raíces "metafísicas" del nazismo, parece haber acuerdo: ningún matiz verdaderamente importante distingue la interpretación "disidente" de la interpretación "ortodoxa". Confirmación suplementaria - si es que aún hacía falta alguna- de que la "disidencia" derridiana solo existe en apariencia o de manera estratégica: el trayecto derridiano solo produce una variante, distinguida quizás, pero sobre todo más explotable, del heideggerianismo más tradicional. En este sentido, el debate

sobre Heidegger habrá servido como un nuevo elemento revelador, y sin duda la reunión de los heideggerianos ortodoxos, también desde este punto de vista, pone simbólicamente fin a una leyenda al reunificar el heideggerianismo francés sobre lo esencial (es decir, cuando está en juego lo esencial).

2. Ni Derrida ni sus discípulos introducen ninguna verdadera renovación interpretativa sobre la cuestión del nazismo de Heidegger, en relación con lo que podía ser, hace más de diez años, el estado de la interpretación. Ciertamente, los desarrollos a que dan lugar las distintas interpretaciones pueden ser diferentes y diversos -¿acaso podría ser de otro modo?-, solo que el sentido de la interpretación no se modificó en nada y se limita a la tesis de una desviación nazi-humanista de Heidegger.

3. También se comprende que, ante la renovación del legajo ocurrida diez años antes y revelada súbitamente por Farias, fuera necesario en ese momento discutir los hechos e impedir que se modificaran los datos de la interpretación; de lo contrario, ¿cómo sería posible reinstalarse en un esquema interpretativo que, desde hacía más de diez años, era inseparable del "black-out" mantenido encarnizadamente por Beaufret (y antes por el propio Heidegger) sobre el carácter radical y la duración reales de un compromiso que entonces se designaba significativamente como "el episodio del rectorado"? Aquel antiguo ensañamiento solo puede compararse con el sufrido actualmente por el libro de Farias: en ambos casos, el aspecto interpretativo aclara en gran medida las razones. Derrida nos dice hoy que él sabía desde mucho tiempo antes, gracias a Beaufret, que, por ejemplo, Heidegger aún conservaba su tarjeta de afiliación al partido nazi en 1945, y que también sabía que Beaufret era revisionista. ¿Por qué no lo dijo antes? Y sobre todo, ¿por qué no tuvo más en cuenta estos datos en el trabajo interpretativo, salvo que el objetivo fuera proteger el capital simbólico que quería administrar?

Más allá de la postura interpretativa, el sentido más profundo del debate -del que el libro de Farías y hasta la discusión misma sobre el caso Heidegger no habrían sido más que el motivo- comienza a despuntar: gira -como bien se advierte en Derrida- alrededor de la crítica de la modernidad y de lo que la define filosófica, cultural y, con certeza, también políticamente, a saber, la irrupción de la subjetividad y de los valores del humanismo. La controversia sobre el caso Heidegger es solo el primer plano de una controversia de un alcance muy diferente y que compromete nada menos que el sentido atribuido a la lógica de la modernidad: si hoy se la discute tanto, ¿no es precisamente porque la desconstrucción heideggeriana de la modernidad vino a suministrar a gran parte de la intelligentsia francesa los fundamentos y el estilo de su crítica del mundo moderno? Más precisamente aún: las reacciones son tanto más vivas cuando se tiene en cuenta el compromiso nazi de Heidegger, en su tenor específico y en toda su amplitud, que sería de rigor preguntarse si esta dimensión esencial de su pensamiento -que fue cuestionarla modernidad- no estaba relacionada con la manera en que este pensamiento atribuía al nacionalsocialismo "una grandeza y una verdad interna".

© "Heidegger y los modernos", Paidós, Buenos Aires, 2001. Traducción de Alcira Bixio..

Heidegger, el infierno de los filósofos

Entrevista con Jacques Derrida

Didier Éribon

- Sus dos libros aparecieron algunos días después del de Víctor Farías que recuerda con vigor cuáles han sido las posiciones y las actividades políticas de Heidegger. ¿Qué piensa de sus conclusiones?

- Con respecto a lo esencial de los "hechos", no encontré en esa investigación nada que no fuera conocido desde hace tiempo por aquellos que se interesan seriamente en Heidegger. En cuanto al examen de un cierto archivo, es bueno que los resultados estén disponibles en Francia. Los más sólidos de ellos ya eran accesibles en Alemania, luego del trabajo de Bernd Martin y de Hugo Ott, y que el autor pone ahora ampliamente a disposición. Más allá de ciertos aspectos documentales y de cuestiones factuales, que llaman a la prudencia, discutiría sobre todo -importa que la cuestión quede abierta- la interpretación que relaciona esos "hechos" al "texto", al "pensamiento" de Heidegger. La lectura propuesta, si es que hay una, es insuficiente o contestable, a veces tan grosera que uno se pregunta si el investigador leyó a Heidegger más de una hora. Se dice que fue su alumno. Son cosas que pasan. Cuando él declara tranquilamente que Heidegger, cito: "traduce un cierto fondo propiamente nacional-socialista" en "formas y en un estilo que ciertamente le pertenecen" señala con el dedo un abismo, más que un abismo, un "debajo" de cada palabra. Pero él no se acerca ni por un momento a lo que deja entrever y no parece incluso sospechar su alcance.

¿Tiene, ese libro, material para causar tal revuelo? No, salvo en los lugares donde se interesan muy poco en trabajos más rigurosos y más difíciles. Pienso en aquellos que, sobre todo en Francia, conocen lo esencial de estos "hechos" y "textos" y condenan sin equívocos el nazismo y el silencio de Heidegger después de la guerra, pero también tratan de pensar más allá de los esquemas confortables o convenientes, y justamente en comprender. ¿Qué?. Y bien, lo que sujeta o no un pasaje inmediato según tal o cual modo de la susodicha "traducción" entre el compromiso nazi, bajo tal o cual forma, y lo más esencial y agudo, a veces lo más difícil de una obra que continua y continuará dando que pensar. Pensar inclusive en la política. Recuerdo en primer lugar los trabajos de Lacoue-Labarthe, pero también en ciertos textos, muy diferentes entre sí, de Lévinas, Blanchot, Nancy.

¿Por qué el archivo parece insoportable y fascinante? Precisamente porque nadie ha podido reducir toda la obra pensada de Heidegger a la de una determinada ideología nazi. Ese "dossier" no habría despertado semejante interés de otra manera. Luego de más de medio siglo, ningún filósofo riguroso ha podido hacer la economía de una "explicación" con Heidegger ¿Cómo negarlo? ¿Por qué negar que tantas obras "revolucionarías", audaces e inquietantes del siglo XX, en la filosofía y en la literatura, se han arriesgado, incluso comprometido con regiones encantadas que se manifestaban como lo diabólico para una filosofía parapetada en su humanismo liberal, y de izquierda? En lugar de barrer o tratar de olvidar dichas regiones, ¿no sería preciso tratar de dar cuenta de estas experiencias, es decir de nuestro tiempo, sin creer que esto es claro de suyo para nosotros? La tarea, el deber y en verdad la única cosa nueva e interesante, no es acaso el tratar de reconocer las analogías y las posibilidades de ruptura entre lo que se llama el nazismo, ese continente enorme, plural, diferenciado, aún oscuro en sus raíces, y de

otra parte un pensamiento heideggeriano también múltiple y que permanecerá por mucho tiempo provocativo, enigmático, todavía por leer. No porque posea en reserva siempre oculto, una buena y tranquilizadora política, un "heideggerianismo de izquierda", sino porque él no opuso al nazismo de hecho, a la fracción dominante, más que un nazismo más "revolucionario" y más puro.

-Su último libro Del Espíritu habla también del nazismo de Heidegger. Inscribe la problemática política en el corazón mismo del pensamiento.

-Del Espíritu, fue en primer lugar una conferencia pronunciada en la clausura de un coloquio organizado por el Colegio internacional de Filosofía bajo el título "Heidegger, preguntas abiertas". Las actas aparecerán pronto. La cuestión "política" fue abordada de modo analítico a lo largo de numerosas exposiciones, sin complacencia: ni para Heidegger ni para los arrebatos sentenciosos que, del lado de la "defensa" como de la "acusación", han logrado tan frecuentemente prohibir leer o pensar que se trata de Heidegger, de su nazismo, o del nazismo en general. Al comienzo del libro y en ciertos textos de Psyché, me expliqué sobre la trayectoria que me condujo a intentar esa lectura después de tantos años. Aunque de un modo primario, busca anudar en torno al nazismo una multiplicidad de motivos en relación a los cuales siempre disentí con Heidegger: las preguntas por lo propio, lo próximo y la patria (Heimat), del punto de partida de Ser y Tiempo, de la técnica y de la ciencia, de la animalidad y de la diferencia sexual, de la voz, de la mano, de la lengua, de la "época" y sobre todo, es el subtítulo de mi libro, la pregunta por la pregunta, casi constantemente privilegiada por Heidegger como la "piedad del pensamiento". Sobre estos temas mi lectura ha sido siempre, digamos, activamente perpleja. En todas mis referencias a Heidegger, por más lejos que se remonten en el tiempo, señalé mis reservas. Cada uno de los motivos de inquietud, es evidente tienen un rasgo que se puede llamar rápidamente "político". Pero desde el momento en que uno se explica con Heidegger de modo crítico o deconstructivo, ¿no se debe también reconocer una cierta necesidad de su pensamiento, su carácter inaugural en tantos aspectos y sobre todo lo que tiene de porvenir para nosotros en su desciframiento? Esto es una tarea para el pensamiento, una tarea histórica y una tarea política. Un discurso del nazismo que se exime a sí mismo de pensar permanece dentro de la opinión conformista de una "buena conciencia".

Desde hace tiempo trato de desarmar la vieja alternativa entre una historia o una sociología "externa", en general impotente para evaluar los filosofemas que pretende explicar, y, de otra parte, la "competencia" de una lectura "interna" ciega esta vez a la inscripción histórico-política y principalmente a la pragmática del discurso. En el caso de Heidegger la dificultad de articular las dos "perspectivas" es particularmente grave. El problema se presenta en su misma articulación: el nazismo, de anteayer a mañana. Pero también en la medida que el "pensamiento" de Heidegger desestabiliza los fundamentos de la filosofía y de las ciencias del hombre. Busco esclarecer alguna de estas articulaciones faltantes entre una aproximación externa y una interna. Pero esto sólo es pertinente, eficaz, si se tiene en cuenta la desestabilización de la que hablaba recién. Seguí de este modo el tratamiento práctico, "pragmático" del concepto y del léxico del espíritu, tanto en los textos "mayores" como, por ejemplo, en el Discurso del rectorado. Estudié con el mismo detenimiento otros motivos conexos en "La mano de Heidegger" y en otros ensayos agrupados en Psyché.

-Seguramente no dejarán de hacerle la siguiente pregunta: ¿a partir del momento en que se sitúa el nazismo en el corazón mismo del pensamiento de Heidegger, cómo es posible continuar leyendo esta obra?

-La condenación del nazismo, cualquiera fuese el consenso sobre este tema, no es aún un pensamiento del nazismo. No sabemos aún lo que es o lo que ha hecho posible esta cosa inmunda pero sobredeterminada, trabajada por conflictos internos (de ahí las fracciones y las facciones entre las cuales Heidegger se sitúa - y su estrategia retorcida en el uso de la palabra "espíritu" toma un cierto sentido cuando se piensa en la estrategia general del. idioma nazi y en las tendencias biologizantes, estilo Rosemberg, que terminaron por triunfar). En fin el nazismo no ha crecido en Alemania o en Europa como un champiñón...

-¿Del Espíritu es entonces tanto un libro sobre el nazismo como sobre Heidegger?

- Para pensar el nazismo no es necesario solamente interesarse en Heidegger, pero es preciso interesarse también en él. Creer que el discurso europeo puede tener a distancia al nazismo como a un objeto es, en el mejor de los casos, una ingenuidad, en el peor, un oscurantismo y un error político. Es hacer como si el nazismo no hubiera tenido ningún contacto con el resto de Europa, con los otros filósofos, con otros lenguajes políticos o religiosos...

-Lo que sorprende en su libro es la relación que establece entre los textos de Heidegger y los de otros pensadores, como Husserl, Valéry...

-En el momento en que su discurso se pasa de un modo espectacular del lado del nazismo (¿y qué lector exigente creyó que el episodio del rectorado era un hecho aislado y fácilmente delimitable?), Heidegger retorna la palabra "espíritu" que él mismo había recomendado evitar, saca las comillas de donde las había colocado. Limita el movimiento deconstructivo que había comenzado anteriormente. Sostiene un discurso voluntarista y metafísico de los cuales sospechaba. Desde este punto al menos, al celebrar la libertad del espíritu, su elevación se asemeja a los otros discursos europeos (espiritualistas, religiosos, humanistas) que en general se oponen al nazismo. Madeja compleja e inestable que intente desenredar reconociendo los hilos comunes al nazismo y al antinazismo, la ley de la semejanza, la fatalidad de la perversión. Los efectos de espejo son a veces vertiginosos. Esta especulación la trato al final del libro...

No se trata de mezclarlo todo. Sí de analizar los trazos que prohíben el corte simple entre el discurso heideggeriano y otros discursos europeos, ya sean antiguos o contemporáneos. Entre 1919 y 1940 (¿pero no sucede también hoy?) todo el mundo se preguntaba: "¿en qué se va transformar Europa?" y esto se tradujo siempre del siguiente modo: "¿cómo salvar al espíritu?". Se proponen frecuentemente diagnósticos análogos sobre la crisis, sobre la decadencia o la "destitución" del espíritu. No nos limitemos a esos discursos y a su horizonte común. El nazismo sólo se ha podido desarrollar con la complicidad diferenciada pero decisiva de otros países, de Estados "democráticos", instituciones universitarias y religiosas. A través de esa red europea creció y se elevó siempre este himno a la libertad del espíritu que concuerda al menos con el de Heidegger, precisamente en el momento del Discurso del rectorado y en otros textos similares. Intenté recobrar la ley común, terriblemente contaminada, de estos cambios, divisiones, traducciones recíprocas.

- Decir que Heidegger lanza su profesión de fe nazi en nombre de la "libertad del espíritu" es una manera bastante mordaz de responder a todos aquellos que recientemente le han atacado en nombre de la "conciencia", de los "derechos humanos" y que le reprochan su trabajo de deconstrucción del "humanismo" y lo clasifican como...

- Nihilista, anti-humanista... Conozco todos los slogans. Intento, al contrario, definir la deconstrucción como un

pensamiento de la afirmación. Porque creo en la necesidad de mostrar, en lo posible sin limitaciones, las adherencias del texto heideggeriano (escritos y actos) a la posibilidad y a la realidad de todos los nazismos, porque creo que no es preciso encasillar la monstruosidad abisal en esquemas pobres y repetidos, encuentro algunas de estas maniobras ridículas y alarmantes a la vez. Son antiguas, pero se las ve reaparecer. Alguna de ellas toman como pretexto el "reciente descubrimiento" para exclamar: 1) "Leer a Heidegger es una vergüenza" 2) "Saquemos la siguiente conclusión - y la escala: todo lo que, especialmente en Francia, se refiere a Heidegger de una manera o de otra, véase la denominada "deconstrucción" es heideggeriano". La segunda conclusión es estúpida y deshonesta. En la primera se lee la renuncia al pensamiento y la irresponsabilidad política. Por el contrario, es después de una cierta deconstrucción, en todo caso la que a mí me interesa, que podemos hacerle, creo, nuevas preguntas a Heidegger, descifrar su discurso y situar los riesgos políticos, y reconocer en algunas ocasiones los límites de su propia deconstrucción. Un ejemplo, si le parece, de la confusión reinante en este asunto y contra la cual quiero poner en guardia. Se trata del prefacio a la investigación de Farías. Al final de una arenga para uso doméstico (¡es todavía Francia quien habla!) se lee esto: "su pensamiento [el de Heidegger] tiene para numerosos investigadores un efecto de evidencia que ningún filósofo ha podido jamás igualar en Francia, exceptuando al marxismo. La ontología finaliza en una deconstrucción metódica de la metafísica como tal". ¡Diablos! Si existe un efecto de evidencia sólo se presenta al autor de estos revoltijos. No hay un efecto de evidencia en el texto Heidegger, ni para mí ni para aquellos que he citado continuamente. Y la deconstrucción que intento llevar a cabo no es, si se ha leído un poco al respecto, una "ontología heideggeriana", ni tampoco una "filosofía de Heidegger". Y la "deconstrucción" - que no es un "final"- no es de ningún modo un "método". Ella desarrolla inclusive un discurso bastante complicado sobre el concepto de método. Estando presente la gravedad trágica de estos problemas, ¿esta explotación franco-francesa para no llamarla provincial no parece cómica y siniestra al mismo tiempo?

-Esta confusión se basa posiblemente en la dificultad de la lectura de sus libros. Se dice frecuentemente que para leer a Derrida es necesario haber leído a todo Derrida. Lo que significaría haber tenido que leer a Heidegger, Husserl, Nietzsche...

- ¡Pero esto es cierto también para muchos otros! Es una cuestión de economía. Esto sería pertinente para todos los investigadores científicos. ¿Por qué reprochárselo sólo a los filósofos?

 Recogida en Points de Suspension, Galilée, 1992. Traducción parcial de Carlos Torres en Caronte Filosofía, Año 2, N.º 3, Buenos Aires, Septiembre de 1993.

